

AKADEEMIA

3. AASTAKÄIK 1991 NUMBER 6



Nobeli-kõne	Dalai Laama Tenzin Gyatso
Välispoliitiline kriis Eesti Vabariigis	Ago Pajur
Transtsendentaalne hermeneutika	C. Hein van Garderen
Kurbads	Jānis Rainis
Jānis Rainise maailmavaatest	Saulcerīte Viese
Kriitik kui peremees	J. Hillis Miller
Fotograafia pärast kaamerat	Jan-Erik Lundström
Michel Foucault 1926—1984	Fanny de Sivers
Lewis Mumford linnakultuurist	Leonidas Donskis
Kõdurajooni filosoofia	Robert Nerman
Metsaametnikud Eestis 18. saj. lõpul	Toivo Meikar
Sümbolid kristlikus kunstis	George Ferguson

Kolleegium

Tiit Hennoste, Ain Kaalep, Kalle Kasemaa, Arvo Krikmann, Madis Kõiv, Jaan Lepajõe, Aino Lukas, Juhan Peegel, Ain Raitviir, Hando Runnel, Peeter Tulviste, Sulev Vahtre, Arvo Valton, Kaljo Villako.

Toimetus

peatoimetaja	Ain Kaalep
tegevtoimetaja	Indrek Ude
<i>universalia</i>	Eduard Parhomenko
<i>humaniora</i>	Mart Orav
<i>socialia</i>	Jaan Isotamm
<i>naturalia</i>	Toomas Kiho
peatoimetaja asetäitja	Agu Tani
keeletoiimetaja	Triin Kaalep
kunstiline toimetaja	Lea Malin
korrektor	Kristin Haljasorg
sekretär	Tiiu Jõgi

Toimetuse aadress:

Eesti, 202400 Tartu, Kõütri 1

Telefonid:

31 373, 31 117

Arveldusarve nr 1345043 Tartu Kommerts pangas

Account no. 99-42 149 169 for USD with Tartu Kommertsbank, Tartu, through crediting the account no. 1345043-419 AKADEEMIA of Tartu Kommertsbank with Svenska Handelsbanken, 106 70 Stockholm, Sweden

Akadeemia avaldab reklaami. Küsige tingimusi toimetusest.

Trükkida antud 28. VI 1991 Tartu Trükikojas, Tartu, Ülikooli 17/19. III. Trükiarv 6400.

Tell. 1428

© AKADEEMIA 1991



AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

3. AASTAKÄIK 1991 NUMBER 6

Kõne Nobeli preemia saamisel Oslo Ülikooli aulas
11. detsembril 1989. aastal

Tema Pühadus XIV Dalai Laama Tenzin Gyatso . 1139

Tõlkinud Richard Villems

Uute teede otsingul: Välispoliitilise kriisi algus
Eesti Vabariigis

Ago Pajur 1152

Transtsendentaalne hermeneutika kui kontekstuaalse hingehoiuteraapia alus

C. Hein van Garderen 1166

Tõlkinud Toivo Pilli

Kurbads

Jānis Rainis 1197

Tõlkinud Ita Saks

Jānis Rainise maailmavaatest

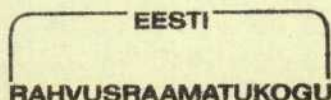
Saulcerīte Viese 1204

Tõlkinud Ita Saks

Kriitik kui peremees

J. Hillis Miller 1212

Tõlkinud Ilmar Anvelt



Fotograafia pärast kaamerat: Probleeme foto- graafilise pildi tulevikuväljavaadete ümber	<i>Jan-Erik Lundström</i> . 1227
	<i>Tõlkinud Ave Roomets</i>
Filosoof-mässaja: Michel Foucault 1926–1984	<i>Fanny de Sivers</i> 1240
Lewis Mumford linnakultuurist ja selle saatusest	<i>Leonidas Donskis</i> 1257
	<i>Tõlkinud Eva Kont</i>
Kõdurajooni filosoofia	<i>Robert Nerman</i> 1277
Metsaametnikud ja -huvilised Eestis 18. sajandi lõpul	<i>Toivo Meikar</i> 1292
<i>Arvustus: Mälestusi Ingerist. Aale Tynni. Inkeri, Inkeri- ni. Porvoo—Helsinki—Juva: WSOY, 1990. Lyyli Ron- konen. Laps' Inkerin: Muistojen Inkeri Stalinin hirmu- vallah alla. Toimittanut Markku Laitinen. Jyväskylä— Helsinki: Gummerus, 1989. Lyyli Ronkonen. Inkeri — isänmaa kallis: Suomalaisena Neuvostoliitossa. Jyväskylä: Gummerus, 1990.</i>	<i>Ott Kurs</i> 1310
Editorial note. Summaries	1316
От редакции. Резюме	1322
Märgid ja sümbolid kristlikus kunstis. VIII	<i>George Ferguson</i> 1329
	<i>Tõlkinud Meelis Sügis, Tõnu Karolin ja Heili Einasto</i>

Lk 1196, 1211, 1256 ja 1291: Graafilised lehed Lagle Israeli mapist *Eestlaste muistne tähistaevas*. (Akvatinta). 1965–1966.

KÕNE NOBELI PREEMIA SAAMISEL

Oslo Ülikooli aulas
11. detsembril 1989. aastal

Tema Pühadus
XIV Dalai Laama Tenzin Gyatso

Tõlkinud Richard Villems

Vennad ja õed,
on au ja rõõm olla täna teie seltsis. Ma olen tõeliselt õnnelik, nähes nii palju maailma eri paigust saabunud vanu sõpru ja omandades uusi, keda loodan taas kohata tulevikus. Saades kokku inimestega maailma eri osadest, meenub mulle alati, et oma põhiolemuselt oleme ühetaolised: me oleme kõik inimesed. Võib-olla me kanname erinevaid rõivaid, meie nahk on eri värvi, me räägime eri keeli. See on pindmine. Oma loomult oleme aga kõik inimesed. See ühendab meid. See võimaldab meil üksteist mõista ning edendada sõprust ja lähedustunnet.

Mõeldes sellest, mida võiksin täna öelda, otsustasin teiega jagada oma mõtteid ühistest probleemidest, mis

Nobel Lecture December 11, 1989 by His Holiness Tenzin Gyatso, the XIVth Dalai Lama of Tibet. — *Les Prix Nobel. The Nobel Prizes 1989.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, pp. 268–274. © by the Nobel Foundation 1989.

Mõeldes sellest, mida võiksin täna öelda, otsustasin teiega jagada oma mõtteid ühistest probleemidest, mis seisavad meie kui inimperekonna ees. Jagamaks omavahel väikest planeeti Maad, tuleb meil õppida elama kooskõlas ja rahu omavahel ning loodusega. Me sõltume üksteisest nii väga mitmel viisil, et me ei saa enam elada eraldatud kogukondadena, eirates seda, mis toimub väljaspool meid, ning me peaksime jagama omavahel seda head õnne, mis meil on. Ma kõnelen teiega kui kaasinimene, kui lihtne munk. Kui te leiate, et see, mis ma räägin, on kasulik, siis ma loodan, et proovite seda ka järgida.

Soovin täna teiega jagada ka oma tundeid tiibeti rahva armetust olukorrast ja pürgimustest. Nobeli preemia on autasu, mille nad on küllaga ära teeninud oma vapruste ja kõigutamatu otsusekindluse eest võõrokupatsiooni 40 aasta jooksul. Oma köidikus oleva rahva vaba kõnemehena tunnen endas kohustust rääkida nende nimel. Mu jutt ei ole kantud vaenust või vihkamisest nende vastu, kes on vastutavad meie rahva määratute kannatuste ja meie maa, kodude ja kultuuri hävitamise eest. Ka nemad on õnne poole püüdnud inimesed ning väärivad meie kaastunnet. Ma räägin, et tuua teieni teadmist oma maa kurvast olukorrast ja oma rahva eesmärkidest, sest meie võitluses on tõde ainus meie käsutuses olev relv.

Arusaam sellest, et meie kõigi loomuses on püüeda õnne ja hoiduda kannatustest, aitab meil kujundada vennalikke ja õelikke tundeid, sooja armastust ja kaastunnet teiste vastu. Ning see on omakorda hädatarvilik, kui tahame jääda ellu selles pidevalt kokkutõmbuvas maailmas, kus me elame. Sest kui meist igaüks püüdnud vaid omakasu poole ega hooli teiste inimeste vajadustest, ei kahjusta me lõppkokkuvõttes mitte ainult teisi, vaid ka iseennast. Just käesoleva sajandi jooksul sai see

tõsiasi iseäranis selgeks. Me teame, et tuumasõja valla-
päästmine oleks tänapäeval üks enesetapu liike; et õhku
või ookeani mingi lühiajalise kasumi nimel mürgitades
oleme hävitamas oma olemasolu põhialust. Ja selles üle-
üldises vastastikusel sõltuvuses ei ole meil teist valikut
kui edendada seda, mida ma nimetaksin universaalseks
vastutustundeks.

Tänapäeval me oleme tõeliselt globaalne perekond.
Miski, mis juhtub ühes maailma paigas, võib meid kõi-
ki mõjutada. Muidugi ei kehti see ainult negatiivsete
sündmuste kohta, vaid on samavõrd õige ka positiivsete
algete puhul. Tänu moodsale kommunikatsioonitehno-
loogiale me mitte ainult ei tea, mis sünnib mujal, vaid
oleme ka otseselt mõjutatud kaugel toimuvast. Laste
nälginine Ida-Aafrikas täidab meid kaastundega. Me
rõõmustame aastakümneid Berliini müüri-
ga lahutatud perekondade taasühinemise üle. Meie põlluvili ja kari-
loomad saastuvad ning meie elu ja tervis satuvad häda-
ohtu tuumakatastroofi tõttu, mis toimub meist kaugel
eemal asuval maal. Meie julgeolek kasvab, kui teistel
kontinentidel sõdivad pooled sõlmivad omavahel rahu.

Kuid sõda või rahu, looduse hävitamine või hoid-
mine, inimõiguste ja demokraatlike vabaduste rikkumi-
ne või tugevdamine, viletsus või aineiline heaolu, vas-
tastikuse mõistmise katkemine või areng — need pole
eraldiseisvad nähtused, mida saaks mõtestada ja käsit-
leda üksteisest sõltumatult. Tegelikuses on nad kõigil
tasandil läbi põimunud ning nõuavad lähtumist just sel-
lest teadmisest.

Rahul, kui selle all mõista sõja puudumist, on vaid
tühine väärtus sellele, kes on suremas nälja või külma
kätte. See ei kaota piinatava meelsusvangi valu. See ei
paku tröösti neile, kes on kaotanud oma kallid üleujutu-
se tagajärjel, mis on põhjustatud metsa mõttetust hävi-
tamisest naabermaal. Rahu saab püsida vaid seal, kus

austatakse inimõigusi, kus inimesed on söönud, kus üksikisikud ning rahvad on vabad. Tõeline rahu iseenda ja meid ümbritseva maailmaga on saavutatav vaid vaimse rahu arendamise teel. Samamoodi on omavahel ühenduses ka teised ülalnimetatud nähtused. Nii näeme, et rikkumata loodus, jõukus või demokraatia tähendavad vähe sõjaohu puhul, eriti tuumasõja korral, ja et ainelistest arengust ei piisa kindlustamiseks inimlikku õnne.

Aineline edenemine on kahtlemata inimese arenguks tarvilik. Tiibetis me pöörasime liialt vähe tähelepanu tehnoloogilisele ja majanduslikule arengule ning nüüd näeme, et see oli viga. Samas võib ka aineline areng ilma vaimse arenguta põhjustada raskeid probleeme. Ma usun, et mõlemad on vajalikud ja sobiva tasakaalu saavutamiseks peavad aineline ja vaimne arenema kõrvuti. Väliskülalised on tiibetlasi alati kirjeldanud rõõmsameelsete ja lahketenä. See on osa meie rahvuslikust iseloomust, kujundatud kultuuriliste ning religioosete väärtuste poolt, mis rõhutavad niisuguse vaimse rahu tähtsust, mis tekib armastusest ja lahkustundest iga aistimisvõimelise olendi vastu, olgu siis tegu inimese või loomaga. Seesmine rahu on võtmeks: kui teid valdab seesmine rahu, siis teie sügav rahu- ja tasakaalutunne ei ole mõjutatav väliste probleemide poolt. Niisugune vaimne seisund lubab teil käsitleda olukordi rahulikult ja mõistuspäraselt, säilitades seesmise rahutunde. See on väga tähtis. Ilma seesmise rahuta võite oma elu ainelistest mugavusest hoolimata ikkagi olla hirmunud, ärritatud või õnnetu.

On ilmne, et just seepärast on nende ja teiste nähtuste omavahelise vahekorra mõistmisel suur tähtsus, on oluline läheneda probleemidele ja lahendada neid tasakaalustatult, võtta arvesse nende eri aspekte. Muidugi ei ole see lihtne. Samas on kasu tühine, kui ühe probleemi lahendamisega tekitame teise, niisama raske. See-

ga puudub meil tõepoolest alternatiiv: me peame välja arendama universaalse vastutustunde niihästi geograafilises tähenduses kui ka meie planeeti ohustavate erinevate asjaolude suhtes.

Vastutus ei lasu mitte ainult meie riikide juhtide õlul ega neil, kes on määratud või valitud viima läbi mingit kindlat tööd. See lasub igapähele meist. Sealjuures näiteks rahu peab algama meis kõigis eraldi. Saavutades seesmise rahu, suudame viibida rahu ka meid ümbritsevaga. Kui meie kogukond on rahuolekus, suudab ta jagada seda ka naabritega ning kaugemalegi. Kui me tunneme teiste suhtes armastust ja lahkust, ei tekita see neis mitte ainult teadmist, et neid armastatakse ja neist hoolitakse, vaid aitab ka meil endil leida seesmist rõõmu ja rahu. Ning on olemas teid, mille kaudu me saame teadlikult arendada armastust ja lähedustunnet. Mõnele meie hulgast on parimaks teeks religioosne praktika. Teisele võib see olla mittereligioosne tegevus. Ouline on vaid meist igapähe siiras püüde jagada vastutust kõigi teiste ja looduskeskkonna eest, kus elame.

Ma saan tõsisest julgustust meie ümber ilmet võtva-
test arengutendentsidest. Pärast seda kui paljude riikide, eriti Põhja-Euroopa noored inimesed kutsusid korduvalt üles lõpetama looduskeskkonna ohtlikku hävitamist, mida sooritatakse majandusliku arengu nimel, on maailma poliitilised liidrid asunud ette võtma arvestatavaid samme selles suunas. Maailma Keskkonna ja Arengu Komisjoni ettekanne (Brundtlandi ettekanne) Ühinenud Rahvaste Organisatsiooni peasekretärile oli tähtis, et juhtida valitsuste tähelepanu küsimuse pakilisusele. Tõsised pingutused tuua rahu sõjast muserdatud piirkondadele, et jõuda rahvaste enesemääramiseni, viisid Nõukogude vägede väljaviimiseni Afganistanist ning sõltumatu Namiibia rajamiseni. Dramaatilised nihked, tingituna järjepidevast rahumeelsest üldrahvalikust pin-

gutusest maailma eri paikades Manilast Filipiinidel kuni Berliinini Ida-Saksamaal on viinud palju riike lähemale tegelikule demokraatialle. Külma sõja ilmne vaibumine on täitnud inimesi uue lootusega. Samas on kurb, et möödunud juunis suruti julmalt maha hiina rahva vaprad pingutused samasuguste muutuste saavutamiseks omal maal. Nende pingutused on ühtlasi lootuse allikaks. Sõjaline jõud ei ole suutnud lämmatada hiina rahva vabadusepüüet ja tema eesmärgikindlust sellel teel. Ma hindan eriti kõrgelt seda tõsiasja, et need noored inimesed, keda on õpetatud, et "jõud võrsub püssitorust", valisid oma relvaks hoopis vägivallatuse.

Need positiivsed muudatused näitavad meile, et mõistus, eesmärgikindlus ja hävimatult vabadusiha suudavad lõpuks ikkagi võita. Sõja-, vägivalla- ja rõhumisjõudude võitluses rahu, mõistuse ning vabadusega on viimased saavutamata ülemvõimu. Selle nägemine sisendab meisse tiibetlastesse lootust, et ühel päeval oleme taas vabad ka meie.

Meid täidab samuti lootusega Nobeli preemia omistamine mulle, lihtsale mungale kaugest Tiibetist. Siit nähtub, et ehkki me ei ole oma võitlusele tõmmanud tähelepanu vägivallaga, pole meid siiski unustatud. Siit näeme samuti, et väärtused, mida me peame kalliks, isearanis meie austus kõige elusa vastu ja veendumus tõe jõus, on leidnud tänapäeval tunnustust ja neid julgustatakse. See on tunnustus ka minu mentorile Mahatma Gandhile, kelle eeskujud inspireerib üpris paljusid meie seast. Selleaastane preemia tõendab, et universaalse vastutuse idee on arenemas. Ma olen sügavalt liigutatud sellest siirast murest, mida näitab tiibeti rahva kannatuste suhtes üles nii palju inimesi maailma selles osas. See pole lootuse allikas mitte ainult meile, tiibetlastele, vaid üldse kõigile rõhutuile.

Nagu te teate, on Tiibet nelikümmend aastat ol-

nud võõrokupatsiooni all. Praegu paikneb Tiibetis rohkem kui veerand miljonit Hiina sõdurit. Mõne allika põhjal on okupatsiooniar mee kaks korda suurem. Selle aja jooksul on tiibetlased olnud ilma jäetud põhilistest inimõigustest, sealhulgas õigusest elule, liikumisvabadusest, keelest, usuvabadusest — et nimetada vaid mõnda. Hiina sissetung ja okupatsioon on põhjustanud surma enam kui kuuendikule Tiibeti kuuemiljonilisest elanikkonnast. Juba enne kultuurirevolutsiooni algust purustati arvukalt Tiibeti kloostreid, templeid ja ajaloolisi ehitisi. Kultuurirevolutsiooni käigus hävitati peaaegu kõik säilinud. Ma ei tahaks süveneda sellesse piisavalt dokumenteeritud küsimusse. Hoopis olulisem on tõdeda, et vaatamata 1979. aastast lubatud osalisele vabadusele taastada mõned kloostrid ja teatava liberaliseerumise näidetele, on tiibetlaste põhilised inimõigused ikka veel ahistatud. See halb olukord on viimastel kuudel veelgi süvenenud.

Kui meil puuduks meie kogukond ekssiilis, mida suuremeelselt toetavad India valitsus ja rahvas ning eraisikud maailma paljudest paikadest, oleks meie rahvas tänapäeval vaevalt muud kui laostunud jäänus. Meie kultuur, usk ja rahvuslik identiteet oleksid kadunud. Me oleme ehitanud paguluses koole ja kloostreid, rajanud demokraatlikke institutsioone oma rahva teenimiseks ja oma kultuuri viljade säilitamiseks. Saadud kogemustest lähtudes kavatseme tuleviku vabas Tiibetis rakendada täielikku demokraatiat. Seega, arendades oma pagulas-kogukonda tänapäevases suunas, peame ühtlasi kalliks ning säilitame oma identiteeti ja kultuuri ning toome lootust miljonitele kaasmaalastele Tiibetis.

Praeguse hetke suurimaks mureks on Hiina asunike massiline saabumine Tiibetisse. Ja kuigi ka okupatsiooni esimestel kümnenditel asustati arvukalt hiinlasi Tiibeti idaossa — Tiibeti Amdo (Qinghai) ja Khami pro-

vintsidesse (suurem osa neist oli annekteeritud naabruses paiknevate Hiina provintside poolt) —, siis alates 1983. aastast julgustatakse nende valitsuse poolt ennenägematult suure hiinlaste massi migratsiooni Tiibeti kõikidesse osadesse, kaasa arvatud Kesk- ja Lääne-Tiibet (mida HRV kutsus Tiibeti Autonoomseks Piirkonnaks). Tiibetlased on kiiresti muudetud tähtsuse tuks vähemuseks omaenda kodumaal. Niisugust asjade arengut, mis ähvardab tiibeti rahvuse, tema kultuuri ja vaimse pärandi täieliku hävinguga, saaks siiski veel peatada ning tagasi pöörata. Kuid seda tuleb teha nüüd, enne kui on liiga hilja.

Protesti ja ägeda surveavalduse uus tsükkel, mis algas Tiibetis 1987. aastal ja kulmineerus sõjaseisukorra väljakuulutamisega pealinnas Lhasas selle aasta märtsis, oli suurel määral vastuseks hiinlaste tohutule juurdevoolule. Meieni pagulusse jõudvad teated näitavad, et hoolimata karmidest karistustest ja vahistatud tiibetlaste ebainimlikust kohtlemisest vastuseisu eest ülekohtule, jätkuvad Lhasas ja mitmes Tiibeti linnas protestimarsid ning muud rahumeelsed aktsioonid. Julgeolekujõudude poolt märtsis ja hiljem vangistuses tapetud tiibetlaste arv pole teada, kuid usutavasti on neid enam kui kaks sada. Tuhandeid on peetud kinni, arreteeritud ja vanglasse heidetud, piinamine on tavanähe.

Selle halveneva olukorra taustal ja eesmärgiga hoida ära edasist verevalamist, esitasin ma ettepaneku, mida tuntakse *Viiepunktilise Rahuplaani* nime all ja mis näitab, kuidas taastada Tiibetis rahu ja inimõigused. Oma mullu Strasbourg'is peetud kõnes arendasin ma seda plaani edasi. Ma usun, et plaan pakub mõõduka ja realistliku raamistuse läbirääkimisteks Hiina Rahvavabariigiga. Paraku pole Hiina liidrid soovinud seni konstruktiivselt vastata. Samas kinnitas Hiina demokraatliku liikumise jõhker mahasurumine käesoleva aasta

juunis mu arvamust, et Tiibeti küsimuse lahendamine on mõttekas vaid adekvaatsete rahvusvaheliste garantiide toetusel.

Viepunktiline Rahuplaan hõlmab põhilisi ja omavahel seotud küsimusi, millele viitasin oma ettekande esimese osas. Ta kutsub üles

(1) kogu Tiibeti, kaasa arvatud idaprovintside Khami ja Amdo muutmisele *ahimsā* (vägivallatuse) piirkonnaks;

(2) hiina rahvusest inimeste sissetoomise peatamisele;

(3) tiibeti rahva põhiõiguste ja demokraatlike vabaduste respektierimisele;

(4) Tiibeti looduse taastamisele ja kaitsele;

(5) avameelsete läbirääkimiste alustamisele Tiibeti tulevasest korraldusest ja tiibetlaste ning hiinlaste omavahelistest suhetest. Esinemisel Strasbourgi's panin ma ette, et Tiibetist peaks saama täieliku omavalitsusega demokraatlik poliitiline üksus.

Ma tahaksin kasutada käesolevat võimalust *Ahimsā* Tsooni ehk teisisõnu rahu pühapaiga kontseptsiooni selgitamiseks, kuivõrd see on *Viepunktilise Rahuplaani* keskseks elemendiks. Olen veendunud, et see pole tähtis mitte ainult Tiibetile, vaid kogu Aasia rahule ja stabiilsusele.

Minu unistuseks on kogu Tiibeti muutumine vabaks varjupaigaks, kus inimkond ja loodus eksisteeriks rahu ning harmoonilises tasakaalus. See oleks koht, kuhu võiksid kogu maailmast saabuda inimesed otsima tõelise seesmise rahu tähendust, eemal maailma pingest ja survest. Tiibetist võiks tõepoolest kujuneda rahu edendamise ja arendamise loov keskus.

Ahimsā Tsooni võtmeelemendid oleksid järgmised:

– kogu Tiibeti kiltmaa demilitariseeritakse;

- tuuma- ja muu relvastuse tootmine, hoidmine ja kasutamine on Tiibeti kiltmaal keelatud;

- Tiibeti kiltmaa muudetakse maailma suurimaks looduspargiks ehk biosfääri kaitsealaks. Loomi ja taimi kaitsevad ranged seadused; loodusrikkuste kasutamine on hoolikalt reguleeritud viisil, mis hoiab ära ökosüsteemide kahjustamise, ja rahvastatud osades viiakse ellu tasakaalustatud arengupoliitikat;

- tuumaenergeetika tootmine ja kasutamine ning teiste ohtlikke jääkaineid põhjustavate tehnoloogiate kasutamine keelatakse;

- rahvuslike ressursside kasutamine ja poliitika suunatakse rahu ja looduskaitse arendamisele. Tiibetis leivad külalislahke kodu organisatsioonid, mis pühenduvad rahu kaitsele ning kõikide eluvormide kaitsele;

- Tiibetis soodustatakse inimõigusi kaitsvate rahvusvaheliste ja regionaalsete organisatsioonide avamist.

Tiibeti kõrgus ja suurus (võrdne Euroopa Ühendusega) ning unikaalne ajalugu ja sügav vaimne pärand muudavad ta ideaalselt sobivaks täitma rahu pühapäiga rolli Aasia strateegilises südames. Ühtlasi oleks see kooskõlas Tiibeti kui rahumeelse budistliku riigi ja selle puhverpiirkonna ajaloolise osaga, mis eraldab Aasia kontinendi suuri ja tihti võistlevaid jõude.

Et vähendada Aasias eksisteerivaid pingeid, pani Nõukogude Liidu president hr Gorbatsšov ette rajada demilitariseeritud tsoon Nõukogude—Hiina piirile ja muuta see "rahu ja heanaaberlikkuse liiniks". Sellele eelnevalt pani Nepaali valitsus ette, et Himaalaja riik Nepaal, mis külgneb Tiibetiga, peaks saama rahutsooniks, ehkki see ettepanek ei sisaldanud riigi demilitariseerimise kava.

Aasia stabiilsuse ja rahu nimel on vaja luua kontinendi suurvõime ning võimalikke vaenlasi eraldavaid rahutsoone. President Gorbatsšovi ettepanek, mis sisaldas

ka Nõukogude vägede täieliku väljaviimise Mongooliast, aitab vähendada Nõukogude Liidu ja Hiina vahelist pinget ning võimalikku konfrontatsiooni. Kindlasti tuleb luua tõeline rahutsoon maailma kahe rahvarikkaima riigi, Hiina ja India eraldamiseks.

Ahimsā Tsooni rajamine nõuab sõjaväe ja sõjaväeliste ehituste äraviimist Tiibetist, mis omakorda võimaldaks India ja Nepaalil samuti viia ära sõjavägi ning sõjalised rajatised Tiibetiga piirnevaist Himaalaja osadest. See tuleb saavutada rahvusvaheliste lepete kaudu. See vastaks kõigi Aasia riikide huvidele, eriti Hiina ja India omadele, kuivõrd sellega kasvaks nende julgeolek ja väheneks majanduslik koorem seoses vajaduse kadumisega hoida suuri väekontingente kaugetes paikades.

Tiibet ei oleks esimene demilitariseeritud strateegiline piirkond. Osa Siinai poolsaarest, Iisraeli ja Egiptust lahutavast Egiptuse maa-alast, on demilitariseeritud juba mõnda aega. Ja loomulikult on täielikult demilitariseeritud riigi parimaks näiteks Costa Rica.

Ka poleks Tiibet esimene piirkond, mis muudetakس loodus- või biosfääri kaitsealaks. Üle ilma on loodud rohkesti kaitsealasid, palju strateegilisi piirkondi on muudetud looduslikeks "rahuparkideks". Kaks näidet oleksid La Amistadi park Costa Rica—Panama piiril ja Si A Paz'i projekt Costa Rica—Nicaragua piiril.

Kui ma külastasin sel aastal Costa Ricat, nägin, kuidas riik suudab edukalt areneda ilma sõjaväeta, muutuda stabiilseks demokraatiaks ustavana rahule ja looduskeskonna säilitamisele. See tugevdab mu usku, et mu nägemus Tiibeti tulevikust on realistlik, mitte vaid pelk unistus.

Lubage mind lõpetada isikliku tänuavaldusega kõigile teile ning meie sõpradele, kes täna siin ei viibi. Teie osavõtlikkus ja toetus, mida te olete osutanud tiibetlaste võitlusele, liigutab meid kõiki sügavalt ning julgus-

Kõne Nobeli preemia saamisel

tab võitluses vabaduse ja õiguse eest: mitte sõjariistade jõul, vaid tõe ja eesmärgikindluse võimsate relvadega. Ma tean, et teid tänades kõnelen ma kogu tiibeti rahva nimel. Palun, et te ei unustaks Tiibetit meie maa ajaloole nii otsustaval hetkel. Me loodame samuti aidata kaasa rahumeelsema, inimlikuma ja kaunima maailma loomisele. Tuleviku vaba Tiibet soovib aidata kõiki hädasolijaid kogu maailmas, kaitsta loodust ja edendada rahu. Ma usun, et meie tiibetlik oskus ühendada vaimseid väärtusi realistliku ja praktilise lähenemisviisiga võimaldab meile erilist osaandmist, olgu see kui tahes tagasihoidlik. See on mu lootus ja palve.

Kokkuvõtteks lubage mul jagada teiega lühikest palvist, mis sisendab minusse suurt inspiratsiooni ja sihi-teadvust:

*Niikaua kui kestab ilm
ja kuni püsivad elusolendid,
seni suutku ka mina pidada vastu,
hajutada maailma viletsust.*

UUTE TEEDE OTSINGUL

Välispoliitilise kriisi algus Eesti Vabariigis

Ago Pajur

Eesti Vabariigi ajaloo üheks olulisemaks perioodiks on 1930. aastate esimene pool, mil toimus palju murangulisi sündmusi mitmes eluvaldkonnas. Ajalookirjanduses on käsitletud nii ülemaailmse majanduskriisi mõju Eestile kui ka majanduslike raskuste taustal kujunenud parlamentarismi kriisi. Peaaegu tähelepanuta on aga jäetud aastail 1933–1935 alanud välispoliitika kriis, ehkki just sellel oli riigi julgeoleku seisukohalt suurem tähtsus kui kahel eelnimetatul. Pealegi asendus majanduslik surutis juba kümnendi teisel poolel uue, suhteliselt kiire tõusuga ning sisepoliitikaski saavutati pärast 1934. a 12. märtsi olukorra stabiliseerumise, olgugi et vägivaldsete ja ebademokraatlike abinõudega. Välispoliitilisele kriisile ei suudetud aga lahendust leida ning kogu Eesti Vabariigi väline julgeolek jäi siitpeale õhku rippuma. Süüdistada ei tule selles mitte niivõrd tollaseid diplomaate kui üldist seisundit maailmas, mis ei võimaldanud ühelgi noorel väikeriigil leida oma suveräänsusele püsivat tagatist.

Seega polnud välispoliitiline kriis tingitud Eesti iseärasustest, vaid oli suuremal-vähemal määral omane kõikidele Euroopa maadele. Erinevus seisnes vaid selles, et kui suurriikidel oli võimalik valida mitme lahendusvariandi vahel, siis Eesti pidi talitama vastavalt ku-

junenud situatsiooni nõuetele. Siiski andsid paljud inimesed oma parima, leidmaks tõhusaid garantiisid Eesti Vabariigi iseseisvusele. Sääraste garantiide otsimise põhiraskus langes aastatele 1933–1935, mil tulevase kriisi tunnused ilmsid juba selgesti ning lahenduste pakkumise vabadust veel oluliselt ei piiratud.

1920. aastatel, kui oli selgunud Balti riikide tugeva sõjalis-poliitilise liidu loomise võimatus, tegid Eesti poliitikud riigi välisjulgeoleku tagamisel peapanuse Rahvasteliidule ja tema organiseeritavale kollektiivse julgeoleku süsteemile. Et 1920. aastate teine pool oli Rahvasteliidu õitsengu periood, siis olid need lootused igati õigustatud. Seda suurem oli aga pettumus, kui 1930. aastate alul avaldus selgelt Rahvasteliidu jõuetus teravate probleemide lahendamisel. Nii ei suudetud midagi teha Jaapani—Hiina relvakonflikti summutamiseks Mandžuurias ning varem palju kõneainet pakkunud sanktsioonid agressori karistamiseks jäid lihtsalt rakendamata. Paremini ei käinud liidu käsi ka desarmeerimisprobleemide lahendamisel: 2. veebruaril 1932. a kokku tulnud konverentsi töö takerdus algetapil. Pärast Saksamaa lahkumist desarmeerimiskonverentsilt ja väljaastumist Rahvasteliidust sai mõlema institutsiooni viletsus lõplikult selgeks. Järgnenud aastad ainult kinitasid rahvusvahelise koostöö idee pankrotti.

Samaaegselt Rahvasteliidu mõjujõu vähenemisega suurenes oht Eesti iseseisvusele. 1933. a jaanuaris Saksamaa riigikantsleriks saanud Adolf Hitleri välispoliitilises programmis oli ju selgelt väljendatud kurikuulsa *Drang nach Osten* 'i jätkamise plaan. Kaugeltki kadunud polnud ka N. Liidust lähtuda võiv hädaoht, ehkki Moskva käitumine viimastel aastatel oli olnud suhteliselt korrektne ning 1932. a N. Liidu ja Balti riikide vahel sõlmitud mittekallaletungilepingud näisid senist ohtu mõneti leevendavat. Teravnes aga Euroopa kahe suurvõi-

mu — N. Liidu ja Saksamaa vahelise sõjalise kokkupõrke oht ning Eesti kaasamine sellisesse konfliktis tundus üpris tõenäoline. Veelgi enam, võis karta, et mida agressiivsemaks muutub Saksamaa, seda tõsisemalt hakkab Moskva kaaluma Baltimaade ennetava hõivamise võimalusi.

Olukorras, kus väline hädaoht suurenes, selle pa-reerimise ainus vahend (Rahvasteliit) aga lakkas tõhusalt toimimast, pidid Eesti diplomaadid asuma tahes-tahmata otsima uusi teid, mis kindlustaksid vabariigi püsijäämise. Mingeid enneolematuid lahendusi ei püütudki leida, ent kuivõrd kõik uus olevatki põhjalikult unustatud vana, siis näis tagasipöördumine olnu juurde seaduspärasena. Iseasi muidugi, kuidas sobisid endised põhimõtted muutunud olukorraga.

Eesti Vabariigi rippumatuse tagamiseks pakuti Eestis eneses välja kolm võimalust: (1) alaline garanteeritud neutraliteet, (2) Baltoskandia ühendus ja (3) Balti riikide kolmikliit; neljas variant — Idapakt — lisandus N. Liidu ja mitme Euroopa maa poliitikute ühiskombinatsioonide tulemusena.

ALALINE GARANTEERITUD NEUTRALITEET

Erapooletuse idee oli vanem kui Eesti Vabariik. On vist päris loomulik, et ilmasõja keerisesse sattunud väikerahva esindajad tuginesid iseseisvust taotledes kõigele, mis võis kinnitada nende rahumeelsust. Juba Maapäeva Vanematekogu memorandumis 24. jaanuarist 1918. a, mis anti kaasa välissaatkonna liikmetele ja oli mõeldud Eesti poliitilise seisundi tutvustamiseks läänemaailmas, rõhutati vajadust kuulutada tulevane iseseisev Eesti neutraalseks riigiks ja taotleda neutraliteedile rahvusvahelisi tagatise. Erapooletusest kõneldi ka 24. veebruaril iseseisvusmanifestis ja Ajutise Valitsuse 27. no-

vembri deklaratsioonis, samuti Pariisi rahukonverentsi dokumentides ja Tartu rahulepingus.

Ometi ei võimaldanud tegelik olukord selle idee teostamisele asuda. Maailmarahu kindlustajaks pidi saama Rahvasteliit, mille liikmeile pandi kohustus astuda sõjalise jõuga välja iga võimaliku agressori vastu. Äsja loodud väikeriikidelt ei oodatud aga mitte erapooletusdeklaratsioone, vaid Lääne-Euroopa kaitsmist kommunisminakkuse eest. Selleks tulnuks neil rajada sõjalispoliitiline liit, nn *cordon sanitaire*. On selge, et nii Rahvasteliidu pakti sätteid kui Vahe-Euroopa kaitseliidu põhimõtted käisid risti vastu neutraliteedi nõuetele. Seepärast loobusid ka Eesti poliitikud oma senisest paleusest näiliselt efektiivsemate rahutagatiste kasuks.

Erapooletuse mõte võeti taas üles alles 1933. a jaanuaris *Päevalehe* peatoimetaja Harald Tammeri poolt. Millised olid tema ajendid, jääb selgusetuks, sest vaid mõni kuu varem oli ta soovitanud väikeriikide tihedamat liitmist. Seepärast mõjus 13. jaanuari artikkel "Miks mitte alatine erapooletus?" mõnevõrra üllatavalt ja kahtlemata uudsel.

Esiteks rõhutas H. Tammer mõtet, et riikide julgeoleku seni tähtsaim tagatis — Rahvasteliidu liikmesmaade ühisaktsioonid agressori vastu — on kaotanud iga-suguse mõjuvõimu, ning teisegi olulise garantii — tugeva, hästi varustatud ja moodsalt relvastatud armee soetamine käib väikesel Eestil üle jõu. Seetõttu, arvas H. Tammer, tuleks meil panus teha alalisele erapooletusele. Seejuures ei tohi aga piirduda neutraliteedi deklareerimisega, vaid tuleb leida Läänemere *status quo* säilitamisest huvitatud suurriike (näiteks Suurbritannia, Prantsusmaa, Saksamaa, Poola, N. Liit), kes oleksid valmis garanteerima nii Eesti kui ka teiste Balti riikide piiride puutumatus. Sellist julgeolekusüsteemi pidas H. Tammer Eesti iseseisvuse säilimise olulisemaks

teguriks (Tammer 1933a).

Reaktsioon artiklile oli kiire ja resolootne. Esitatud seisukohti ründasid nii diplomaadid kui sõjaväelased ning ka elukutseliste poliitikute arvamus polnud julgustav.

31. jaanuari *Päevalehes* avaldas pikema kirjutise välisministri abi Heinrich Laretei. Ta leidis, et kuigi kogu maailmas usutakse üha vähem Rahvasteliidu suutlikkuse, tuleb Eestil siiski loota liidu edasisele arengule, sest polevat "mingit lootust, et alatise erapooletuse küsimuse ülestõstmine võiks anda mingisugust reaalselt tulemust, vaevalt isegi soodsat vastuvõttu". Peamiseks vastuarvumendiks Tammeri ideele oli neutraliteedi vastamatus Rahvasteliidu paktile. H. Laretei tõi esile neli põhilist vastuolu:

1) Rahvasteliidu liige on kohustatud astuma sõjajalale iga agressoriga, mida ei saa endale lubada ükski erapooletu riik;

2) Rahvasteliidu liige peab vajaduse korral võimaldama teise liikmesmaa sõjavägedel läbida oma territooriumi — seegi lubadus ei vasta neutraliteedi nõuetele;

3) erapooletu riik ei tohi sõlmida sõjalisi kaitselepinguid — Rahvasteliidu pakt on aga sisuliselt just selline kokkulepe;

4) loobumine Rahvasteliidu põhikirjas ettenähtud sanktsioonide täitmisest seaks Eesti teiste riikide suhtes eelisolukorda — eeliste kasutamine on aga sobimatu võrdõiguslike riikide organisatsioonis.

Seega, kokku võttes: ei mingit erapooletust, sest see ei vasta Rahvasteliidu üldisele vaimule. Ainsaks rahu kindlustavaks jõuks peab jääma Rahvasteliit. Tõsi küll, lõpetuseks tegi H. Laretei väikese reservatsiooni: kuigi praegusel momendil on neutraalsus teostamatu unistus, tuleb ometi jälgida selle idee edasist arengut, sest kes teab... (Laretei 1933).

Märksa resolutssem oli oma väljendustes Kaitsevägegede Staabi I (Operatiiv-) Osakonna ülem kolonelleitnant Herbert-Voldemar Freiberg, nimetades erapooletust fiktsiooniks, millele Eesti julgeolekut rajada oleks andestamatu kergemeelsus. H. Freiberg leidis, et kõigi Balti riikide üheaegne neutraalseks kuulutamise kujuks mõttetuks, sest korraga astunud samm viitaks teatud liidusuhete olemasolule, liidusuhted teeksid aga erapooletuse võimatuks. Juhul aga, kui Balti riigid deklareeriksid erapooletust üksikult, tähendaks see, et olemasolev Eesti—Läti liiduleping tuleks tühistada. Balti liidust võivat loota aga märksa suuremat tulu kui neutraliteedist. Kolonel seadis kahtluse alla ka garantide leidmise võimalikkuse. Ei piisa ju tagatiste saamiseks sooviavaldusest Eesti poolt, vaid peab eksisteerima mitu suurriiki, kelle jaoks meie olemasolu oleks tõepoolest esmajärgulise tähtsusega. Aga kust selliseid riike leida? Lisaks eelnevale heitis H. Freiberg kõrvale ka viimase argumenti erapooletuse kaitseks — nagu võimaldaks neutraliteet vähendada kaitsekulutusi. Ta väitis, et garanteeritud neutraliteet ei muudaks karvavõrdki olukorda, millesse Eesti satuks sõja puhkedes. Tuleb ju vastase esmalööki ikka oma jõududega tõrjuda, sest suurriikide abi saabuks alles mõne päeva pärast. Seega vajaks ka neutraalne Eesti Vabariik tugevat armeed ning kokkuhoiust unistada oleks võhiklik (Freiberg 1933a: 171–174).

Ajakirja *Sõdur* järgmises numbris sekundeeris H. Freibergile Prantsusmaa Kõrgemas Sõjakoolis õppiv kolonel August Kasekamp. Tema võttis oma kirjutise aluseks Belgia erapooletuse lepingu 1839. aastast ning tõestas, et nimetatud dokumendist polnud mingit tulu, kui võrd see ei suutnud takistada Saksa vägede sissetungi Belgiasse 1914. aastal. Veelgi enam, A. Kasekamp leidis, et garanteeritud erapooletusele lootes lubas Belgia valitsus sõjaelseil aastail oma armee kuritegelikku nõr-

genemist ning langes seetõttu kergesti Saksa imperialismi saagiks. Järelikult: neutraliteet pole mitte üksnes kasutu, vaid võib muutuda lausa ohtlikuks ning Eesti rahvas ei tohiks end petta tühiste illusioonidega (Kasekamp 1933: 277–282).

Nõnda arvasid mehed, kes oma töö tõttu diplomaatia või riigikaitse alal olid otseselt seotud Eesti Vabariigi välise julgeoleku kindlustamise probleemidega. Ent oluliselt ei erinenud neist seisukohtadest ka teiste elukutseliste poliitikute vaated. *Postimehes* toodi ära Jaan Tõnissoni, Ants Piibu, August Rei ja Johan Laidoneri vastused Riia ajalehe *Segodnja* ankeedile Balti riikide neutraliseerimise võimalikkuse kohta ning kõikide arvamus oli üldjoontes sama: soovitav, kuid ebatõenäoline (*Postimees*, 24. I 1933).

H. Tammer ei vandunud aga alla. Sama aasta veebruaris ilmus *Päevalehes* tema sulest mitu artiklit, kus ta polemiseeris oponentidega ja püüdis detailiseerida oma vaateid (Tammer 1933b, 1933c, 1933d). H. Tammer rõhutas veel kord, kui mõttetu on loota reaalselt abi Rahvasteliidult: enne sanktsioonide rakendamist tuleks läbi teha kogu paktis ettenähtud protseduur, mis võtab sedavõrd palju aega, et saabuv abi oleks Eesti jaoks juba hilinenud. Erapooletust garanteerivad suurriigid võiksid seevastu sekkuda sündmusesse kohe ning sellisel kiirelt saadaval abil oleks ka väikeriikide jaoks reaalne väärtus.

H. Freibergi poolt esiplaanile tõstetud sõjalisi liituseid hindas H. Tammer julgeoleku kindlustamise mõttes küll veidi kõrgemalt kui Rahvasteliitu, ent nimetas selliseid kaitselepinguid kahe teraga mõõgaks, sest ainuüksi nende olemasolu võivad põhjustada konflikte. Täielik erapooletus seevastu ei tohiks kedagi ärritada ega provotseerida. Balti liidust ei arvanud H. Tammer suurt kasu tõusvat, sest relvakonflikti puhul oleks kõigil liikmesmaadel küllalt tegemist omaenese probleemidega.

Seega pole ei Eesti—Läti liidulepingul ega selle laiendatud variandil märkimisväärsed tähtsust ning neist võib kahetsuseta loobuda. Balti riikide koostööd teistel aladel peale sõjalise neutraliteet aga ei takista.

H. Tammer lükkas ümber ka H. Laretei väite, nagu ei vastaks erapooletus Rahvasteliidu pakti üldisele vaimule. Rahvasteliidu Nõukogu otsus ei saavat kohustada ühtegi riiki osa võtma agressori vastu suunatud sõjalistest aktsioonidest, sest tal on üksnes soovitusel iseloom. Lõpliku otsuse tegemine jäävat ikka iga riigi enese kompetentsi. Pealegi olevat pakti vastavatesse artiklitesse tehtud nii palju parandusi ja täiendusi, et nende ühemõttelise tõlgendamisega ei tulda nagunii toime. Oma suhtumist agressorisse võib aga selgelt avaldada ka erapooletu maa, kasutades selleks majandussanktsioone.

Samas tuletas H. Tammer meelde garanteeritud neutraliteediga saadavaid paremusi: väheneb otsese kalalautungi oht, suureneb sõjalise abi saamise tõenäolisus ja kiirus, on võimalik kaitsekulude kokkuhoiu arvel märkimisväärselt kärpida riigieelarvet. Siinkohal rõhutas H. Tammer, et ta ei taotle sugugi relvajõudude likvideerimist Eestis, vaid püüab üksnes "soetada lisarelva, õiguslikku relva, meie julgeoleku kaitseks".

H. Tammeri idee kritiseerimine aga jätkus, saavutades eriti suure ulatuse ajakirja *Sõdur* veergudel (Freiberg 1933b; Hanko/?/ 1933a, 1933b). Mõttel puudus pooldajaskond ka valitsuse tasandil, s.o Välisministeeriumis (ERA, f 957, n 13, s 631, l 38–39). Seetõttu oli H. Tammer sunnitud taanduma ning märtsi lõpus propageeris ta juba Baltimaade kaitseliitu (Tammer 1933e).

Selleks korraks diskussioon neutraliteedi küsimuste üle vaibus ning 1934. a möödus Balti liidu loomise ja regionaalse Idapakti väljatöötamise tähe all. Seoses viimasega tõusis erapooletuse probleem taas üles 1935. a kevadel. Nimelt oli selleks ajaks selgunud, et Ida-Locarno

kokkuleppe algkujust — julgeoleku- ja garantiipaktist — ei tule midagi välja ning selle asemel sõlmitakse vastastikuse abistamise lepingud N. Liidu—Prantsusmaa ja N. Liidu—Tšehhoslovakkia vahel. See ähvardas viia kogu Euroopa lõhenemiseni kaheks vaenulikuks leeriks ning Balti riikide saatus kerkis taas väga teravalt päevakorda.

Neutraliteedi küsimuse juurde pöördus H. Tammer tagasi 7. märtsil *Päevalehes* avaldatud artiklis, analüüsisides Eesti võimalusi käimasolevates kombinatsioonides. Ta leidis, et ei multilateraalne abistamisakt ega bilateraalsed mittekallaletungilepingud ei vasta Eesti huvidele, sest esimesel juhul võiks saadav "abi" muutuda okupatsiooniks, teisel aga oleneks lepingu pidamine ainult teise osapoole heast tahtest. Järeldus sundis end ise peale: Balti riikidel tuleb leida kolmas tee rahu kindlustamiseks ning selleks teeks pakkus H. Tammer taas erapooletust. Ta leidis, et kui 1933. aastal osutus selle ideega esinemine enneaegseks, sest Balti riigid ei pakkunud tollal suurriikidele mingit huvi, siis nüüd, kui ollakse Euroopa poliitiliste huvide keskpunktis, võiks edu saavutamise olla kerge. Tuleb vaid ideega julgelt esineda (Tammer 1935c).

Mõni päev hiljem reageeris *Postimees* artikliga, mis ei teinud Tammeri mõtet üldsegi maha ega õnnistanud autorit mingite epiteetidega, vaid andis ülevaate neutraliteedi püüetest aastail 1918–1920. Küll aga avaldati siingi kahtlust erapooletuse tulukuse ja võimalikkuse üle (Pusta 1935).

- Aprilli lõpul, mil Nõukogude—Prantsuse lepingu alakirjutamine oli päevade küsimus ning Euroopa lõhenemine näis kindlana, püüdis H. Tammer veel kord oma mõtet propageerida (Tammer 1935d), kuid ei saavutanud midagi peale Eduard Laamani väga sarkastilise vastuse *Vaba Maa* veergudel (Laaman 1935).

Ametlikule tasandile idee ei jõudnudki, kui mitte arvestada välisminister Julius Seljamaa vestlust Itaalia saadiku Weillschottiga, kes ilmus Välisministeeriumi küsimusega: kas vastab tõele, nagu astuks Eesti valitsus Londonis ja Pariisis samme vabariigi neutraliteedi tunnustamise asjus? Minister vastas eitavalt, kinnitades, et "neutraliteedi garantiid praegusel ajal nende suurriikide poolt ei ole oodata ja sellepärast ei saa seda asja sel kujul üldse ülesvõtta" (ERA, f 957, n 14, s 174, l 49).

Et nii Tammer kui vastaspool olid oma argumentide varud ammendanud, vaibus diskussioon sedapuhku iseenesest ja lõplikult. Edaspidi rääkis küll nii mõniigi poliitik Eesti erapooletusest, ent see oli nn faktiline erapooletus, mis näitas pigem suutmatust välispoliitika probleemi tegelikult lahendada. Ka Balti riikide ühisdeklaratsioon oma neutraliteedist 1938. a septembris ja aasta hiljem Eestis presidendi dekreediga maksma pandud *Erapooletuse seadus* ei toonud olukorda reaalseid muudatusi ega mõjutanud Eesti Vabariigi saatust.

BALTI—SKANDINAAVIA ÜHENDUS

Teist retsepti Eesti julgeoleku kindlustamiseks pakuti 1933. a suvel samades *Sõduri* numbrites, kus tehti maha Harald Tammeri ettepanekud. Neis artiklites leiti, et ei Rahvasteliit, desarmeerimine ega mittekallaletungilepingud suuda tagada kestvat rahu ning see pärast peab iga rahvas kasvatama oma kaitsevalmidust. Et Vahe-Euroopa väikeriikidel puudub võimalus igaühel eraldi tugevaid relvajõude välja arendada, siis tulevat neil loota ühinemisele. Seejuures tuleks Eesti jaoks pida- da ideaalseks sõjalis-poliitilist liitu Balti (Soome, Eesti, Läti, Leedu ja Poola) ning Skandinaavia (Rootsi, Norra, Taani) riikide vahel. Säärase ühenduse loomine tunnistati küll keeruliseks, ent ometi ainuvõimalikuks la-

henduseks Eesti julgeoleku tagamisel (Hanko/?/ 1933a, 1933b).

Idee ise oli sama vana kui Eesti Vabariigi välispoliitika, ilmudes esmakordselt avalikkuse ette juba Maanõukogu koosolekul 7. septembril 1917. a (Jaanson 1990: 1894). Ka Pariisi rahukonverentsil oli propageeritud Fennoskandia ühendust, kuhu pidanuks kuuluma ka Eesti. Mõtte elluviimine pörkas siiski ületamatutele raskustele, eeskätt seoses Rootsi traditsiooniliselt neutraalse välispoliitikaga ning alates 1922. aastast ka Soome eraldumisega lõunanaabritest Skandinaavia orientatsiooni suunas. Sellegipoolest ei maetud ühenduse ideed lõplikult maha, vaid jäadi ootama paremaid aegu ja rahulikumaid olusid, kus Rootsi ei pruugiks karta sattumist sõjalistesse konfliktidesse noorte Balti riikide ebastabiilse rahvusvahelise seisundi tõttu. Seniks jäi suhete keskmeks majanduslik ja kultuuriline koostöö, mis arenes 1920. aastatel tõusujoones (Jaanson 1990: 1900).

Ning tõepoolest ajad muutusid — kümnendi vahetusel vähenes N. Liidust lähtuv oht, näiliselt olid kadumas revanšistlikud meeleolud Saksamaal, tugevnes Rahvasteliidu mõju ning näis, et inimesed, kes olid noori rahvusriike Venemaa ja Saksamaa vahel pidanud mõõduvaks nähtuseks, eksivad. Sellises olukorras vähenes Rootsiski hirm võimalike konfliktide ees Läänemere idakaldal.

Samal ajal ei istunud ka Eestis, käed rüpes. Kõige aktiivsemalt taotlesid lähenemist Rootsile Jaan Tõnissoni, *Postimehe* ja Rahvaerakonna ümber koondunud ringkonnad. Oli ju Jaan Tõnisson see, kes 1928. aastal tegi riigivanemana palju kõneainet pakkunud visiidi Rootsi kuningale, millele aasta hiljem järgnes veelgi rohkem tähelepanu äratanud kuninga vastukülaskäik Eestisse. Muidugi ei tähendanud sellised vastastikused külastused tegeliku poliitilise lähenemise algust, ometi an-

dis vähenegi edenemine uut lootust. Huvi Rootsi vastu suurenes üha, tähelepanelikult jälgiti sealseid sise- ja välispoliitilisi protsesse, lootes leida tundemärke ihaldatud eesmärgile lähenemisest. Indu lisasid veelgi geograafide poolt värskest esitatud idee Baltoskandia geoloogilisest ja geograafilisest ühtsusest, samuti ajaloolaste uurimused "vanast heast Rootsi ajast".

Paraku puudus eestlastel igasugune võimalus oma soovide läbisurumiseks Stockholmis ning seepärast ei jäänud üle muud kui oodata. Peagi näis, et lootused hakkavad täituma. Kultuurikontaktide tihenemine äratas ka Rootsis mõningast huvi Eesti vastu ning, mis olulisem, aastail 1933–1934 ilmus Baltoskandia idee taas avalikkuse ette nii siin- kui sealpool Läänemerd.

Eestis tervitati soojalt kõiki märke, mis viitasid huvi süvenemisele. Nii hinnati väga kõrgelt 1932. a kevadel Rootsis ilmunud D. Lindback-Larseni raamatut, kus Skandinaavia julgeoleku probleeme vaadeldes jõuti järeldusele, et ainus hädaoht ähvardab Rootsit N. Liidu poolt ning ainsaks efektiivseks tõkkeabinõuks Moskva imperialistlikele ambitsioonidele saab olla Fennoskandia riikide sõjalis-poliitiline liit (*Päevaleht*, 4. V 1932).

Veelgi paremini võeti vastu 1933. a kevadel endise Stockholmi linnapea ja tollase *Riksdag*'i saadiku Carl Lindhageni ettepanek Skandinaavia ja Balti riikide lähendamiseks (Jaanson 1990: 1903). Ehkki Eestis teati, et Rootsis hinnatakse Lindhagenit kui "lahjendatud segu Tolstoist ja Kropotkinist" ning et tehtud ettepanek on eeskätt mõeldud Nobeli komitee mõjutamiseks (Lindhagen oli üks rahvusvahelise rahuauhinna kandidaate), teatas saadik Friedrich Akel Stockholmist: "Mina isiklikult arvan, et L. poolt paisatud mõtted siin otse ei võta tuld, sest puuduvad need, kes tahaksid selle pahempoolse "eluvõõra idealisti" mõtetest kinnihaarata. Küll on aga Rootsis olemas ja laienemas üks ring noori akadee-

mikuid ja tegelasi (R. Essen jt.), kes ligemat koostööd Baltiiriikidega Rootsi välispoliitika aluseks tahavad panna. Nende tegutsemisel võib aegapidi olla edu, ja nende tegutsemist tuleb meil jälgida" (ERA, f 957, n 13, s 749, l 38). Sama mõtet teatud ringkondade huvi kasvust Eestis vastu ja nende mõju suurenemisest Rootsi avalikule arvamusele rõhutati 1933.–1934. a jooksul nii F. Akeli kui ka teiste saatkonna töötajate ettekannetes veel korduvalt (ERA, f 957, n 13, s 768, l 32; f 1587, n 1, s 82, l 13, 30–31 jt).

Ilmselt nende tähelepanekute ja neist tingitud lootuste kasvuga saabki põhjendada Baltoskandia idee populaarsuse kiiret tõusu Eestis. Balti—Skandinaavia ühenduse mõtte levikut kajastavad kujukalt juba refereeritud kirjutised *Sõduri* veergudel, samuti rida artikleid teistes ajalehtedes-ajakirjades.

Kahjuks polnud sel ideel määratud teostuda. Eesti ja Rootsi vahekorrad jahenesid 1934.–1935. a vahetusel. Milline osa selles oli Eesti-poolsel pettumusel, milline Rootsi välispoliitika passiivsusel ja milline Eestis aset leidnud sisepoliitilistel sündmustel, jäägu siinkohal analüüsimata. On aga vaieldamatu, et Rootsi sotsiaaldemokraatlikule valitsusele ei saanud kuidagi imponeerida Pätsi-Laidoneri autoritaarne režiim ning Eestis maksma pandud demokraatiapiirangud. Eesti diplomaatides tekitasid pahameelt Rootsi ajakirjanduses ilmunud tõetruud või ehk ka veidi ülesoolatud kirjutised Eesti oludest. Kõik see halvendas kahe maa suhteid märgatavalt. Kultuurikontakte ja kaubavahetust küll jätkati, ent Baltoskandia ideed ei tahtnud rootslased enam üles tõsta. Selle üle kurdeti nii Stockholmi saatkonna aruannetes kui ka välisminister Julius Seljamaa ettekandes riigivalemale oma Rootsi välisminister Sandlerile tehtud viisi kohta 1935. a mais. J. Seljamaa kirjutas: "Rootsi suhtub heatahtlikult ja sümpaatiaga Eestisse. Kuid

ei ole mingit lootust, et meil võimalus oleks mingisuguseid julgeoleku lepinguid sõlmida Rootsiga ja temaga saavutada lähemat poliitilist koostööd. /---/ sellega arvestades ei peaks meie katsuma Rootsilt midagi nõuda, mis teda võiks poliitiliselt meiega siduda.” (ERA, f 957, n 14, s 181, l 39–40.) Nii ka toimiti ning Balti—Skandinaavia ühenduse mõte maeti lõplikult maha. Ilmar Tõnisson püüdis sellele küll 1937. a *Akadeemia* lehekülgedel uut eluvaimu sisse puhuda, kuid “vaikiva oleku” tingimustes see muidugi ebaõnnestus (Tõnisson 1937: 394–396).

Seega kustus 1935. aastaks ühel hetkel heledasti loitma lõõnud lootus tugeva Baltoskandia liidu teostamisele. Et samaks ajaks oli loobunud ka alalise erapooletuse ideest, siis jäi üle päästa, mis vähegi võimalik, kasutades selleks teed, mille alused loodi 1934. a esimesel poolel.

(Järgneb)

TRANSTSENDENTAALNE HERMENEUTIKA KUI KONTEKSTUAALSE HINGEHOIUTERAAPIA ALUS

C. Hein van Garderen

Tõlkinud Toivo Pilli

SISSEJUHATUS

Kontekstuaalset hingehoiuteraapiat on Hollandis viimase ajal põhjalikumalt käsitletud. Meie Interdistsiplinaarse Hingehoiu Instituudis tehti algust ühe spetsiifilise uurimissuunaga. Me püüame leida oma kontseptsiooni, mis selgitaks pärsitud emotsionaalsest seisundist tingitud psühholoogiliste ja sotsiaalpsühholoogiliste häirete mehhanismi. On inimesi, kellele nende endi eksistents valmistab kannatusi. Nad kogevad enda ja keskkonna vahelisi suhteid millegi lahendamata, koormana, mis on tekkinud igapäevasest fundamentaalse ebakindluse-

Transcendental Hermeneutics as a Basis for Contextual Therapeutic Pastoral Care. — C. Hein van Garderen. *The Day After.... Philosophical Orientation on the Fundamental Questions of a Renewing: Therapeutic-Pastoral Care in the Twilight of the Eastern European Dialectical Materialism.* (Bredase Cahiers 1.) Breda (Holland): Seminary of Pastoral Sciences, pp. 96–116.

ja puudulikkusetundest ning mis on seda raskem, et tihti liitub sellega kaugeleulatuvate tagajärgedega probleem, kuidas kujundada oma käitumist kaasinimestega suheldes. Selgitusi sõna "kontekstualisatsioon" tähenduse kohta kasutatakse selles artiklis illustreerimaks põhjuslike suhteid psühholoogiliste ja sotsiaalpsühholoogiliste tegurite vahel. Põhjalikumalt käsitletakse ülalmainitud kolme põhilist probleemide ringi juba nende üksikasjalisema kirjelduse käigus. Artikli väga laia haardega teema raamides võib esile tuua mõned vastandlikud mõistepaarid, mis üheskoos moodustavad hollandi psühhiaatri dr A. A. A. Terruwe poolt "frustratsioonineuroosina" kirjeldatud sündroomi: näiteks sotsiaalne isolatsioon ja enda tühjaksarjumine, enesega rahulolu ja hirm ebaõnnestumise ees, kriminaalne käitumine ja orjalik teenistusvalmidus, narkootikumide tarvitamine ja enesehävituslikkus, vastutustundetu hedonism ja enesetaputendentsid. Need nähted seonduvad järjekindla religioosse kahtlusega, mida põhjustab ja süvendab sekulariseerunud ühiskond, kus religioosne tõsikindlus näib olevat kõrvale tõrjutud kultuurilise rahunemise poolt. Selle kõige tõttu on kontekstuaalse hingehoiuteraapia tähtsust raske üle hinnata.

ÜLEVAADE

Artikkel jaguneb järgmisteks osadeks:

1. Kontekstualisatsioon ja sekularisatsioon — selgitab üksikisiku kohta kultuurikontekstis ja tema vahelkorda sellega.

2. Avatus ja hermeneutika — selgitab põhilisi filosoofilis-hermeneutilisi struktuure, millela on võimatu mõista inimsuhete alternatiivseid võimalusi.

3. Hermeneutiline hälve ja selle kõrvaldamine — näide menetlusest.

4. Hermeneutiline aspekt jutustuses Emmause koh- tumisest — paradigma transtsendentaalse hermeneuti- lise hingehoiu teenistuses.

5. Kokkuvõte.

MÕNED REMARGID

Sedalaadi artikli maht ei võimalda ammendavalt vaadelda kogu käsitletavat materjali. Esitatud mõt- tekäikude ja seisukohtade aluseks on filosoofilis-herme- neutiline käsitusviis. Lugejalt eeldatakse siiski, et tal on ülevaade tähtsamatest küsimuseasetustest antud tee- mal. Et julgustada ja suunata lugejat lähemalt tutvuma allikmaterjalidega, viidatakse vastavatele saksa- ja ing- liskeelsetele teostele.

Käesolev artikkel on kokkuvõte arvukatest loengu- test, mida olen pidanud pastoraalteoloogia ja filosoofia kateedri juhatajana Pastoraalteaduste Seminaris. Ma- terjal on varem avaldatud meie instituudi hollandikeel- ses pastoraalteoloogia-alases ajakirjas *Coda*.

ISIKLIK MÄRKUS

Selles kirjatöös käsitletavat teemat on ühtlasi esi- tatud sissejuhatavate mõttekäikudena minu doktori- töös "Aristoteleslik-tomistlik "Desiderium Naturale": Kontekstuaalse hingehoiuteraapia transtsendentaalne as- pekt". Loodan töö sissejuhatava osa lõpetada 1989./90. akadeemilise aasta jooksul. Tuleval akadeemilisel aas- tal üritan alustada järgmist osa, mis käsitleb eelnevalt kirjeldatud filosoofilisi teemasid pastoraalteoloogilisest vaatepunktist.

1. KONTEKSTUALISATSIOON JA SEKULARISATSIOON

1.1 Kontekstualisatsioon

Mõiste *kontekstualisatsioon* osutab kultuurinähtuse ja tema keskkonna tihedalt läbipõimunud suhetele, kusjuures objekt võtab endale keskkonna värvitooni, end ise tegelikult ometi muutmata — nagu kameeleon. Meie kristlik usk on näide sellisest kultuurinähtusest; nagu hollandi uurijad Vroom ja Tennekes ütlevad oma raamatu *Kristliku usu kontekstualisatsioon* avasõnades: "Kristliku usu kontekstualisatsiooni võib mõista risti-usuna, mis võtab endale selle kultuuri värvi, milles kristlased elavad". On lisatud näiteid, mis öeldut kinnitavad. Kristlik kogudus sündis algselt juutlik-religioosse grupina. Kui aegamööda kadusid juutlikud tavad, arendasid paganakristlased täiesti legitiimselt välja uued religioossed tavad.¹ Järgnevalt sai ristiusk riigiusuks, võttes endale rooma kultuuri värvi.² Hilisemal ajajärgul saavutasid valitsejad kiriku üle mõjuvõimu, ükskõik kas nad olid piiskopid või mitte. Kogu reformatsiooniaja oli päevakorral kõnekäänd "cuius regio, eius religio" (kelle maa, selle usk). (Tennekes, Vroom 1989: 7.) "Kameeleon muutub mustaks, pruuniks, punaseks või kollaseks vastavalt sellele, kas ta jõuab Aafrikasse, Ladina-Ameerikasse või Aasiasse" (Tennekes, Vroom 1989: 8).

¹ Selle protsessi seadustamise kohta vt apostlite otsuseid Jeruusalemmas peetud nõupidamisel, Ap. t. 15. pt.

² Kirikukorralduse, euharistia ja paljude teiste eklesioloogiliste elementide areng on seotud rooma seaduslik-kultuuriliste mallidega. Rooma prioriteet on üks kõige selgemaid näiteid.

Kristlik usk on ameeriklase jaoks "tsiviilreligioon", samas kui tšehhi teoloog Josef Hromadka näeb seda sotsialistlikult seisukohalt (Hromadka 1964, 1967).³

Olles tähendanud, et kristlik usk võtab oma keskkonna värvi, tuleb meil nüüd esitada küsimus selle protsessi legitiimsusest.

Jeesus Kristuse evangeeliumi eesmärk on puudutada inimest tegelikku käiku. Evangeeliumi olemus tuleb tema hermeneutilist sisu kaotamata üle kanda inimese elu tõelisusse. Tennekes ja Vroom hoiatavad, et kontekstualisatsioon, mis seda printsiipi eirab, ei ole õigustatud (Tennekes, Vroom 1989: 14).

Positiivne kontekstualisatsioon ei kahjusta kristliku usu olemust. Sel juhul on tema prohvetlik sõnum ikkagi äratuntav, ehkki see on väljendatud ümbritseva kultuuri keeles. Dialektilisest materialismist mõjustatud kultuuris rõhutab kristlik usk teisi aspekte kui need, mida ta rõhutab kalvinistlik-kapitalistlikus kultuurikeskkonnas (Weber 1930: 85). Ometi ei puuduta need rõhuasetuslikud erinevused ei meie usu tuuma ega selle usu kohta ühiskonnas. Aga niipea kui kontekstualisatsioon muutub mugandumiseks, algab konformeerumisprotsess, mille tulemusena kristlik usk satub assimileerumise ohtu, identiteedi kaotamise ohtu. Kui kristliku usu prohvetlik vägi taandub ümbritseva kultuuri surve ees, muutub kontekstualisatsioon illegitiimseks. Selle põhjuseks võib olla ka sünkretistlik tegur, mille juured on antud kultuuris endas. Tekib vältimatu küsimus: "Kuidas käitub kristlus sekulaarses ühiskonnas, pidades silmas kontekstualisatsiooni?"

³ Josef Hromadka (1889–1969), tšehhi reformeeritud teoloog, teoloogiaprofessor Prahast. Teise maailmasõja ajal pidas loenguid Princetoni ülikoolis, kuid otsustas 1947. a Tšehhimaale tagasi pöörduda. Rajas Kristliku Rahukonverentsi ja juhtis selle tegevust, püüdes lepitada kristlasi ja kommuniste. Pärast 1968. aasta sündmusi protesteeris Nõukogude Liidu vägede sissetungi vastu. *Tlk.*

Kui peame sekulariseerunud ühiskonda lihtsalt ühiskonnaks ilma religioonita, tuleb meil endalt küsida, kas sellist ühiskonda saab üldse olemas olla? Enne vastamist pöörakem möödaminnes tähelepanu mõiste "sekularisatsioon" teatud tahkudele.

1.2 Sekularisatsioon

Mõistel *sekularisatsioon* ja selle tuletistel on kaasageses kristlikus mõtlemises tähtis osa. Mõiste enda kujunemislool ei ole siinkohal võimalik pikemalt peatuda, aga kui lugeja soovib asjaga lähemalt tutvuda, viitame Gogarteni (1912, 1926, 1953, 1956), Troeltschi (1928), Gehleni (1940, 1956, 1963), Tillich'i (1963) ja Coxi (1965) töödele.

Üheksateistkümnenda sajandi mõttesuunad, mis püsisid kuni käesoleva sajandi kolmekümnendate aastateni, võib jagada kahte koolkonda. Esimene esindab kultuurilist vastuseisu kristliku kiriku ja tema võimuvahendite monopolile. Teist iseloomustab hirm riigivõimu neutraalse kultuuripoliitika ees. Helmut Schreiner kirjutas 1930. aastal: "Die Furcht Gottes ist erstorben. Aber eine neue Furcht tritt an ihre Stelle, die Weltangst. Sie hat bereits ihre Runen tief in das Angesicht unserer Zeit eingegraben, und schon grinst aus ihren Zügen die Grimasse des Ekels. Die Anbetung der Kultur schlägt um in Verachtung. Das dunkle Tor, in das alle Säkularisierung mündet, ist der Pessimismus."⁴ Hirm kiriku ees käis käsikäes hirmuga, et riigivõim toetab antikrist-

⁴ Helmut Schreiner. *Die Säkularisierung als Grundproblem der Deutschen Kultur*. Tsitaat teosest: A. J. Nijk. *Secularisatie*. Rotterdam, 1968, lk 36. ("Jumalakartus on surnud. Kuid selle asemele astub uus kartus, eluhirm. Ta on uuristanud oma märgid juba sügavale meie ajastu palgesse ja varsti tõmbuvad need palgejooned jäledaks irvitavaks grimassiks. Kultuuri kummardamine pöördub põlguseks. Kogu sekulariseerumine suubub pessimismi süngesse värvasse.") *Tlk.*

likku tegevust. Sekularisatsiooni võidukäigu ajastul on hirm kiriku ees vähenenud, sedamööda kuidas on kahanenud kiriku monopoolne seisund. Kuid ehk isegi samavõrd kasvanud on hirm, mida koguduseliikmetes tekitab riigivõimu kultuuripoliitika. Paljud tajuvad viimase aja sündmustes apokalüptilist ohtu ja piiravad seetõttu oma usku üha rohkem vaid isikliku elusfääriga.

Kas sekularisatsioon on sünonüümne sõnaga "küpsus", nagu seda esitab Bonhoeffer oma raamatutes *Widerstand und Ergebung* (1962) ja *Ethik* (1949), jääb ikkagi tuleviku otsustada.⁵ Tema arusaamist mööda on sekulariseerunud maailm saavutanud küpsusea, jõudes evangeeliumi religioonivaba tõlgenduseni.

Kui laia kandepinnaga on mainitud viide, ilmneb näiteks Harvey Coxi raamatust *Religioon sekulaarses linnas*, kus religiooni fenomen kerkib ootamatult esile paavsti Mehhiko-külaskäigu ajal, kui ta esitab väljakutse selle maa usuvastasele seadusandlusele, pidades tohutu rahvahulga osavõtul avaliku missa. Ülalmainitu võimaldab meil vähemasti kahelda sekulariseerunud ühiskonna kontseptsioonis ja annab esialgse vastuse küsimusele, kas religioonitu ühiskond on mõeldav või mitte.

⁵ Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) oli vahest esimene, kes püüdis mõistele "sekularisatsioon" anda positiivset teoloogilist sisu: täisealiseks saanud inimkond laseb lahti religioosetest abivahenditest, see tähendab kirikliku institutsiooni vahendaja rollist, et kõndida omal jalal. Bonhoeffer näeb selles edasiminekut inimkonna religioosse arengu teel. Siiski ei rõhuta tema küllalt fragmentaarsed väited sel teemal mitte niivõrd kriitikavaba veendumust inimvõimetes, kuivõrd täisealisusega kaasas käivat inimese vastutust. *Tlk.*

2. HERMENEUTIKA JA INIMESE AVATUSE STRUKTUURID

Inimese ja kultuuri vaheline sõltuvussuhe ei vaja teaduslikku tõestust. Ja siiski, et sellest suhtest ettekujutust saada, tuleb meil peatuda hermeneutika põhiküsimuste ja inimeksistentsi olulisemate struktuuride juures, sest ühte liitudes ja teineteist täiendades ilmnevad need valdkonnad avatuse seisundis. Ka avatusel on oma struktuur. Just see struktuur võimaldab meil heita pilku meie "olemisse ja aega" (*Sein und Zeit*).

2.1 Viited teostele

Valmistudes seda osa kirjutama, kasutasin järgmisi olulisemaid töid, mis annavad ettekujutuse hermeneutika piirjoontest. Mu arutus põhineb Martin Heideggeri peateosel *Sein und Zeit* (1976). Hans-Georg Gadameri seisukohad tema tähtsamas raamatus *Wahrheit und Methode* (1986) haakuvad Heideggeri omadega. Heideggeri ja Gadameri mõtteliini kasutab süstemaatiline teoloog Wolfhart Pannenberg. Peatume tema teostel *Was ist der Mensch* (1981) ja *Antropologie in theologischer Perspektiv* (1983), et anda nendest põgus pastoraalteoloogiline ülevaade.

Hermeneutilise teraapia põhisuunad esitab R. Lubbers raamatus *Psychotherapie door beeld- en begripscommunicatie* (Psühhoteraapia pildi- ja mõistekommunikatsiooni abil; 1988), mis samuti järgib Heideggeri-Gadameri arutluskemmi.

Viimaks rakendame neid seisukohti Luuka evangeeliumi jutustuse valgel Emmause kohtumisest⁶, nagu rõhutab H. J. Veltkamp oma teadustöös *Pastoraat als gelegenheid* (Hingehoid kui võrdpilt; 1988).

⁶ Lk 24: 13-35.

2.2 Hermeneutika — arenev mõiste

Hermeneutika mõiste on arenenud ja muutunud antiikajast peale. Platoni "symposium", "epinomis" ja "io" on sellele heaks illustratsiooniks. Uues Testamendis leiame selle üksnes jutustuses kohtumisest Emmause teel.⁷ Kuni kaheksateistkümnenda sajandini tehti selget vahet mõistetel "hermeneutica sacra" ja "hermeneutica profana", kusjuures viimane tähistas antiikautorite tõlgendamist. Hiljem ei rõhutatud seda erinevust enam nii teravalt. Schleiermachi ja Dilthey töödes käsitleti hermeneutikat viisil, mis kuni tolle ajani polnud äratanud erilist tähelepanu, nimelt lähenesid nad sellele kui "mõistmiskunstile" (*Kunstlehre des Verstehens*). Just Dilthey'le võlgnevad humanitaarteadused hermeneutika põhialuste sõnastuse.

Heidegger kujundas oma hermeneutikakäsitluse Husserli fenomenoloogiast lähtudes. Pärast 1923. a ilmunud töödes viitab ta hermeneutikale kui inimese olemise (*Dasein*) analüüsile. Teoses *Unterwegs zur Sprache* mainib ta, et kasutas pealkirjana sõna "hermeneutika" esimest korda ühes oma loengus 1923. aastal. Umbes samal ajal alustas ta oma põhiteose *Sein und Zeit* kirjutamist.⁸

2.2.1 Heideggeri filosoofia on fundamentaalse tähtsusega

Heideggeri hermeneutikateooria sai aluseks inimesega seonduva nähtuste ringi uurimisele. Tema "seletused" ja "tõlgendused" inimeksistentsi struktuuri kohta,

⁷ Verb *hermeneuo* ja selle vormid esinevad Uues Testamendis küll mujalgi, kuid siis otseselt tõlkimise, mitte tõlgendamise või seletamise tähenduses. *Tlk.*

⁸ M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959, lk 95: "Doch warum wählten Sie den Titel "Hermeneutik"?" — Viidates raamatule *Sein und Zeit*, juhib ta tähelepanu asjaolule, et hermeneutikaga tegelemisele viis teda teoloogialane uurimistöö.

samuti tema väide selle eksistentsi ja ajaloolise arengu läbipõimitusest, on niivõrd fundamentaalse tähtsusega, et nende seisukohtade käsitlemine on tingimata vajalik eeldus "avatuse kui inimesele omase struktuurielemendi" uurimisel.

2.2.2 Mõista tähendab arendada võimalikku

Iga inimene elab teda ümbritsevas reaalsuses. Ta vaatleb ja võtab seda vastu ning pöördub selle kaudu taas enese juurde tagasi, omandades kogu läbielatud muljete terviku. See kahetine avatus — avatus ümbritsevale reaalsusele ja avatus iseenele olemisele — on Heideggeri sõnastuses mõistmise protostruktuur. See ei ole muutumatu omadus, vaid dünaamiline ringprotsess, milles inimene teostab ennast võimalikku arendades. Me ei tohiks "võimaliku" teostamist segi ajada mingi teatud potentsiaali elluviimisega, nagu näiteks püüd saada heaks arstiks. "Võimaliku" arendamine tähendab pigem tingimuste loomist mingi potentsiaali elluviimiseks selliselt, et sünnib uus avatuse seisund, mis omakorda lähtub ülalmainitud silmitsiseisemisest reaalsusega.

Heidegger osutab, et avatus tähendab enesemõistmist. Sellise mõistmise näide võiks olla oma tööd hästi tundev käsitöömeister. Ta teab, kuidas tööriistu õigesti kasutada. Sel teel tunnetab ta iseennast ja jõuab ka selle ühiskonna mõistmiseni, milles ta ennast tunnetab.

2.2.3 Transtsendentaalne avatus

Alustagem "transtsendentaalse avatuse" definitsioonist. Mõiste ise on laenatud Heideggeri peateosest *Sein und Zeit*.

"Avatus" on inimesele antud olemise viis, millel hermeneutika põhineb. "Transtsendentaalne" väljendab

piiride ületamist. Kasutame sõnaühendit "transtsendentaalne avatus" väljendamaks tööka, et inimene ületab pidevas avatuse protsessis enese olemise piire (transtsendents). See avatuse protsess sisaldab vahelduvat käändumist iseenese ja ümbritseva keskkonna poole (Heidegger 1976: 304).

2.2.4 Järeldus

Oleme loonud piisavad eeldused, et asuda kirjeldama mõistmise dünaamilist ringprotsessi kui "hermeneutilist ringi".

2.3 Heideggeri hermeneutiline ring

Inimese eksistents teostub spiraalses liikumises, milles inimene vahelduvalt orienteerub teda ümbritsevale reaalsusele (koosolemine teistega) ja olemisele iseendaga. Selles hermeneutilises ringis või spiraalis antud inimese olemise teostumises leiab koha Teine.

2.3.1 Ringprotsess

Mainitud ringprotsess on seotud inimese enese olemise ja ümbritseva reaalsuse jätkuva tõlgendamisega. Tõlgendamine aga ei toimu neitsilikult puutumatus tingimustes. *Dasein* sisaldab mingit eelteadmist oma enese olemisest, millele tõlgendamisprotsess toetubki. Saades osa reaalsusest — nii ajalises kui ajaloolises mõttes — on inimene võimeline kasvama ja arenema.

2.3.2 Terviku suhe osadega

Oma selgituste valguses võime nimetatud ringi kohta öelda: iga osa on seletatav terviku abil ja tervik omakorda iga osa abil. Järgnevalt vaatleme seda ringprotsessi Gadamerile toetudes.

2.4 Inimese avatus kui spiraal: hermeneutiline ring
Hans Georg Gadameri filosoofilises hermeneutikas

2.4.1 Sissejuhatus

Oma käsitlustes kunstiobjekti ilmutuslikust loomusest ja inimese suhetest tekstiga laiendab Gadamer Heideggeri hermeneutikakontseptsiooni, varustades selle uue dimensiooniga. Ta kritiseerib Schleiermacherit ja Dilthey'd ning viib hermeneutika niisuguse "mõistmiskunsti" tasemele, mis puudutab elu kõiki aspekte.

2.4.2 Hermeneutiline reegel

Järgnev mõttekäik põhineb klassikalise retoorika seisukohal, "dass man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen müsse...", nagu rõhutab Gadamer artiklis "Vom Zirkel des Verstehens" (Gadamer 1986, II: 57).

"So läuft die Bewegung des Verstehens stets vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen. Die Aufgabe ist, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern" (Gadamer 1986, II: 58).⁹

Õigesti mõistmise kriteerium on järelikult otseses sõltuvuses terviku tunnetamisest. Ei tohi olla vastuolu osade vahel eraldi ega ka osade ja terviku (*das Ganze*) vahel. Kooskõla kadumine terviku ja osade vahel pärsib kogu mõistmisprotsessi.

2.4.3 Hermeneutika ülesanne

⁹ "Nii liigub mõistmine alati tervikult osale ja osalt tagasi tervikule. Meie ülesandeks on seda mõistetud ühtset tähendust kontsentrilistes ringides laiendada." *Tlk.*

Gadamer sõnastab hermeneutika ülesande järgmiselt: "Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären, das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist" (Gadamer 1986, I: 297).¹⁰ Tsitaat viitab sellele, et Gadamer tegeleb autori poolt loodud teksti ja lugeja suhtega.

2.4.4 Verständigungsgemeinschaft (*Mõistmisosadus*)

Kui kaks dialoogis olevat seisukohta jõuavad üksmeelele ja mõlemad osapooled tahavad juhinduda saavutatud harmooniast, on tulemuseks osadus.

2.4.5 Horizontverschmelzung (*Horisondi sulandumine*)

Igasugust mõistmisprotsessi piiravaks tingimuseks on see, kui võrd inimene suudab aru saada selle protsessi osapooltest. Selle võime määravad ajaloolised ja kultuurilised horisondid. Niipea kui sünnib üksteisemõistmine, horisondid avarduvad, liituvad osadusuhtsuseks, luues uut mõistmist, teadmist ja taipamist. Näiteks mõistes Luuka jutustust Emmause sündmustest ja sulandades selle oma mõtlemisse, avardub meie silmapiir ja me kogeme osadust tekstiga, nagu allpool näeme.

¹⁰ "Hermeneutika ülesandeks on selgitada mõistmise imet, mis ei seisne salapärases hingede osaduses, vaid osasaamise ühisest mõttest." *Tlk.*

2.5 Inimese avatus tulevikule kui antropoloogiline põhilähtekoht Wolfhart Pannenbergi teoloogias

2.5.1 Avatus ja saatus

Pannenberg asetab Heideggeri ja Gadameri avatusekontseptsiooni teoloogilis-antropoloogilisse raamistikku. Ta rõhutab, et iga inimene elab oma saatust puudutava küsimusega ja sooviga teada saada, kuidas seda saatust teostada. Avatus sunnib inimest suhestama ennast ümbritseva maailmaga. Inimese enda olemine põhjustab tema saatusele otsustava tähendusega avatuse seisundis lakkamatu vajaduse end tunnetada. Pannenbergi teoloogiline lähtekoht on Jeesuse ülestõusmine ja eshatoloogiline ootus. Ta asetab inimese olemuslikult usaldavana sellesse pingestatud ootusesse, lõpmatuse ette, Jumala ette. "See lakkamatu vajadus ja millegi lõputu usaldamine osutavad, et miski on olemas teiselpool selles maailmas kogetavat" (Pannenberg 1981: 13). Seda asja, mis on olemas inimese muutumistungis, nimetame Jumalaks, väidab Pannenberg. Küsimused, mis tõusevad esitatud väite pinnalt, jäävad meie teema ja artikli mahu piiridest välja. Täiesti ilmselgelt distantseerub Pannenberg siin Heideggerist. Heideggeri seisukoht on, et "tõukejõud" enesetunnetuse vajaduse taga pärineb arenguprotsessis olevast inimesest. Pannenbergi meelest aga on olemas "lõpmatuse tõmbejõud". Siiski ei välista need kaks seisukohta teineteist. Pannenberg on vaid teadlik sügavamast tähendusest, mis võimaldab tal järeldada, et inimene on põhiolemuselt orienteeritud Jumalale. Selles Jumala otsimises lõpmatuse palge ees pääseb inimene omaenese piiridest välja, transtsendeerudes piiramatus avatuses maailma suhtes — seda võib seletada üksnes seda maailma ületava inimsaatusel varal (Pannenberg 1981: 14).

2.5.2 Inimene kui tagasimõju avaldav olend

Iseennast ületades sõltub inimene nagu teisedki elavad organismid oma ekstaatilisest struktuurist, s.t võimest asetada ennast temast väljaspool olevasse maailma. Ta avab ennast teistele nii, et peale kaasinimeste mõju talle osutub võimalikuks ka ümbritseva maailma mõju laiemas tähenduses, ning samal ajal avaldab tema ise omakorda mõju inimestele enda ümber.

See võime on ilmselt seotud ühe teise nähtusega. Inimene suudab olla enese suhtes objektiivne ja on seetõttu võimeline ennast hindama ja korrigeerima. Inimesel on ka empaatiavõime võõra eksistentsitegelikkuse suhtes. Mõlemad omadused moodustavad osa inimese avatusest.

2.5.3 Järeldus

Heideggeri poolt välja töötatud hermeneutiline mudel omandab Pannenbergi teoloogias uue mõõtme. Pannenberg pöörab oma süstemaatilises teoloogias tähelepanu patu küsimusele, mis, nagu ta väidab, seondub häiretega valdkonnas, mida Heidegger kirjeldab enesemõistmise saavutamise protsessina. Patt blokeerib saatusele orienteeritud arengu. Pärast pattulangemist, nagu seda väljendab *Genesis* 'e kolmas peatükk, iseloomustab inimest egotsentriline kommunikatsioonitus. Elu, mis ei saavuta enam oma saatust, on määratud surmale. Jumala armu saab inimene uuesti teadlikuks avatusest, usaldades lõpmatut, usaldades Jumalat ja Tema tulevast Kuningriiki, mis on tagatud Kristuse ülestõusmisega. Horisontide pidevas avardumises liigume oma saatuse poole, teostades oma elu Püha Vaimu dünaamilisel juhtimisel.

3. HERMENEUTILINE HÄLVE — HÄIRED MÖISTMISPROTSESSIS:

Hermeneutika kui transtsendentaalne mõistmine —
dr R. Lubbersi, Utrechti Riigiülikooli professori psühho-
teraapiline mudel

3.1 Sissejuhatus

Gadameri hermeneutilise ringi teooria lähtealuseks on "Einverständnis in der Sache". See üksmeel toetub avatud suhtlemisele, milles iga osa seletatakse tervikust lähtudes ja tervikut omakorda osade varal. Vt Gadameri "Vom Zirkel des Verstehens" (1986, II: 57jj).

Kui spiraalses hermeneutilises kontaktis jõutakse teineteisemõistmiseni, leiavad asjaosalised mõistmisosa-
duse (*Verständigungsgemeinschaft*). Gadameri järgi on osaduse kadumaminek mingis mõttes patoloogiline nähtus.

3.2 Hermeneutiline hälve

Kui jagame seisukohta, et inimene pigem "on" kui "omab" elulugu, võib juhtuda, et meie püüe viimast lah-
ti mõtestada osutub üsna kohmakaks. On siiski tõsi, et inimene võib jõuda teatud eksistentsiaalsesse ummikus-
se. Ja õigele teele tagasi pöördumine on kahekordselt raske, sest:

1. Antud inimest ei mõista teised tema ümber —
neil on temast vale ettekujutus.

2. Inimene ei mõista enam ise ennast.

Kogu probleem ongi puudulikus tõlgendamises. Teis-
te sõnadega — inimesed saavad iseendast valesti aru
või ei suuda nad teistest aru saada. Lubbers märgib:
"Olen nimetanud puudulikku tõlgendamist koos selle ta-
gajärgedega "hermeneutiliseks hälbeks", sest see termin

väljendab paigastnihkumist ja deformeerumist. Puuduliku tõlgendamise tagajärjed ei ole kaugeltki tühised" (1988: 12).

3.3 Teadmine ja taipamine mõistmise eeldusena

"Hermeneutiline abi tähendab koostööd terapeudi ja ühe või enama kliendi vahel eesmärgiga mõista ja tõlgendada vastunäidustatud kogemusi" (Lubbers 1988: 23).

Mingi käitumise olemus jääb ebaselgeks senikaua, kui puudub selle tõlgendamiseks vajalik teadmine ja mõistmine. Lubbers toob kaks näidet:

3.3.1 Näide 1

Koer kukub tormi ajal sadamakailt merre. Ta ei pääse ise kaldale. Inimesed kail ei suuda tema aitamiseks midagi teha. Koer on surmahirmus. Ainsaks päästeeks on paat. Mõned inimesed sõuavad koera juurde. Koer satub veelgi suuremasse paanikasse ja püüab inimesi rünnata. Ta ei mõista inimeste tegevust ja üritab neid hammustada, et lahti pääseda. Ei jää muud üle kui koer võrku püüda. Alles siis loobub ta vastupanust ja tuuakse kuivale maale. Koer püüdis ennast kaitsta, kuid tema agressiivsus asetas ohtu need, kes teda päästa tahtsid.

Koera käitumisest võivad inimesed järeldada, et ta püüab veest välja pääseda, kuid ei suuda. Ta jõuetud katsed reedavad väsimust ja ta näeb haletsusväärne välja. Paat on ainsaks lahenduseks. Koer hammustab sellepärast, et ta on hirmul ja tahab põgeneda. Inimesed paadis mõistavad ta hirmu põhjusi ja muudavad oma taktikat. Selle tulemusena koer päästetakse. Koera agressiivsuse möönmine ei ole midagi enesestmõistetavat. Hammustav koer on kuri. Tavaliselt püüavad inimesed

ennast kurja koera eest kaitsta ja ehmuvad samuti. Nad on kaitsepositsioonil ega püüa kurja koera mõista.

Järelkult: kui tahame aru saada mingi looma käitumisest, peame teadma midagi bioloogiast üldse ja loomapsühholoogiast eriti. Kellel pole osavõtlikkust loomade vastu, ei saa kunagi heaks loomaarstiks. Sügavam mõistmine saavutatakse teadmiste lisamise teel. (Lubbers 1988: 25–26.)

Järeldus

Osavõtlikkus teise inimese suhtes nõuab teadmisi nii materiaaletest, bioloogilistest kui ka kultuurilistest oludest. "Teisele inimesele kaasaelamine eeldab teadmisi ja arusaamist. Mõnikord piisab mõistmiseks vähestest eelteadmistest, nagu eelnevas merre kukkunud koera loos. Aga kui tegemist on näiteks kunagi intsesti ohvriks langenud naisega, läheb tarvis palju rohkem kui ainult vett, merekaldaid ja väsimust puudutavaid teadmisi" (Lubbers 1988: 27). Terapeut peab näitama inimesele väljapääsu ahistavast olukorrast. See nõuab erilisi teadmisi ja asjatundlikkust.

3.3.2 Näide 2

Lubbersi teine näide on võetud kultuuri vallast. Keegi kaotab suurlinnas õige tee. Ta ei oska kohaliku keelt. Kuskil selles linnas elavad küll tema tuttavad, aga nad on liiga kaugel ja neid pole võimalik sel hetkel kätte saada. Niipea kui too inimene õige suuna on kaotanud, satub ta paanikasse. Tee küsimine on keerukas. Ta ei oska keelt ja peab suhtlema märkide abil (visuaalne kommunikatsioon). Tema märke aga ei mõisteta. "Ei maksa minna linna seiklema ilma skeemi või kaardita," kuuleme üht möödujat lausumas — kedagi, kes mõtleb,

et tema ei satu ilalgi sellisesse olukorda. Ja ometi võivad samasugused ootamatud situatsioonid meid elus tabada lugematuid kordi. Üleüldse on elu täis riski" (Lubbers 1988: 28–29).

Järeldus

Ülaltoodu on üks hermeneutilise hälbe ilmnemise võimalus. Antud inimene ei mõista enam teisi ega teised teda. Inimene eksib võõras kultuurikontekstis, millest suurlinn on vaid üks näide (Lubbers 1988: 69). Kusagil ometi peavad olema inimesed, kes võiksid aidata, aga neid pole võimalik leida, sest keegi ei tea, mida eksinud inimene tegelikult soovib. Ta on kaotanud õige tee, ta on segaduses ja täiesti endast väljas. Teda valdab hirm, ta ei saa enam isegi endast aru jne.

Ilma arusaamise ja asjakohaste teadmisteta ei ole usaldusväärne mõistmine võimalik. Inimene ja loom hukuvad appi hүүdes. Keegi ei mõistnud, mida nad tahtsid öelda, sest puudusid teadmised ja arusaamine.

3.4 Mõistmise kriis

Mõistmise kriis võib aset leida kolmel tasandil:

3.4.1 Esimene tasand

Inimene ei mõista iseennast. Pilt, mis tal on iseenda kohta, tekitab temas vastumeelsust. Ta enesehinnang tuletab talle meelde ta ebaõnnestumist. See on näide *hermeneutilisest hālbest intrapersonaalsel tasandil*.

3.4.2 Teine tasand

Vanemad ja lapsed mõistavad ja täiendavad üksteist. Nende vahel valitsevad head suhted. Erandiks on ainult

pere noorim poeg. Ta ei saa oma eluga hakkama ja on silmatorkavalt isepärane. Vanemad otsivad abi. Nad ei mõista enam oma poega ja on temast endale kujundanud arvamuse, mis on poja suhtes ebaõiglane.

Sellest on ka poeg aru saanud. Ta on perekonnas ainus, keda ei mõisteta, ja sellel on negatiivne mõju ta käitumisele. Kirjeldatud juhtum illustreerib *hermeneutilist hälvet interpersonaalsel tasandil*.

3.4.3 Kolmas tasand

See, mis juhtus suurlinnas, osutab kultuurilisele konfliktile. Inimesed püüavad üksteist mõista, kuid see ei õnnestu kultuuriliste erisuste tõttu. Kui vääritimõistmine puudutab ühiskondlikku kollektiivi, on tegemist *hermeneutilise hälbega kultuurilisel tasandil*. Nõnda siis võivad mõistmishälbed johtuda kultuurikontekstist.

3.4.4 Nota bene

Ülaltoodud jaotus kolmeks tasandiks toetub Lubbersi teosele hermeneutilisest hälbest. Mõisted "intrapersonaalne", "interpersonaalne" ja "kultuuriline hälve", mis tähistavad eri tasandeid, kuuluvad aga siinkirjutajale. Olen need terminid kasutusele võtnud täpsuse huvides, et ka olulisemad põhjuslikud tegurid oleksid esile toodud. On arusaadav, et selline kolmeksjagamine on formaalne. Tegelikkuses on kõik tasandid vastastikku seotud.

3.5 Teraapilise hermeneutika ülesanne

Hermeneutika teraapiline eesmärk seisneb enesemõistmisprotsessi hälvete elimineerimises. Inimesi on raske aidata, sest nad on nii-öelda aheldatud omaenda

reaalsusepildi külge. Nad on vangistatud oma mõtlemise mallidesse ja see teeb neid sageli haigeks. "Niipea kui inimene suudab asetada oma tõekspidamised suuremasse perspektiivi, algab tõlgendamise ja taastõlgendamise protsess, mis võib jõuda üllatavate kõrgusteni. See on areng." (Lubbers 1988: 36.)

3.5.1 Esimene eesmärk

Hermeneutika esmane eesmärk on kõrvaldada takistused, mis ei lase inimesel näha omaenese tõekspidamiste suhtelist külge. Hermeneutikaterapeudi panus on uue aspekti lisamine inimese juba olemasolevale arusaamale. Gadamer sõnastab selle järgmiselt: traditsioon omandab tõlgenduse abil uued stiimulid. Mineviku ja oleviku piirid kohtuvad, et avardada mõistmisprotsessi horisonte.

3.5.2 Teine eesmärk

Teine eesmärk on anda inimesele teatud hingamisruumi. Kui võimaldame seda sel teel, et ta mõtestab ja vajaduse korral korrigeerib oma seisukohti nõnda, et tulemuseks on uus mõistmine ja stabiilsus, siis on taas tegemist nähtusega, mida võib väljendada sõnaühendiga "Einverständnis in der Sache". Vaid sel eeldusel on võimalik kõrvaldada hermeneutilist hälvet. Niisuguse käsitleusega kriipsutab Lubbers alla üht Gadameri põhiideed (Gadamer 1986, II: 58).

3.6 Hermeneutilised printsiibid

Lubbers võtab metodoloogilistel kaalutlustel kasutusele hulga hermeneutilisi printsiipe. Esimene printsiip põhineb tõigal, et osa on seletatav terviku kaudu. Lubbers räägib sellest kui "teksti seletamisest kontekstis".

Teine printsiip on seotud mõistega "Wirkungsgeschichtliche Vorgang"; nagu Gadamer kirjutab: kuidas mõjutab inimest seotus traditsiooni ja kultuuriga. See printsiip kannab nimetust "arheoloogiline uurimine".

Kolmas printsiip on "visuaalne kommunikatsioon", mitteverbaalne kommunikatsiooniliik, mis mingi "näo-ilmes väljenduva teatena" eelneb sõnastatud kommunikatsioonile.

3.7 Järeldused hermeneutiliste eesmärkide põhjal

Eluloos tuleb esile viis, millisena elu ise on läbi elatud. Tuleviku määrab minevik. Inimesed, kes on sedavõrd ummikus, et neil ei näi olevat mingit lootust olukorra paranemisele, ei kõnele enam oma tulevikuplaanidest. Piiblil on niisugusel puhul oluline ülesanne. Pastorid kõnelevad Jumala Lootuse Loost, asetades selle nende poolt aidatavate inimeste elu lugude kõrvale. Vahest jõuavad inimesed sel teel uue enesemõistmiseni, argiolukorra uue tunnetamiseni. Nii on neil võimalik jõuda tagasi iseenda juurde. Meil tuleb neid aidata. Kas lugu Emmause poole rändavatest meestest, kes leiavad hingamisruumi tänu Issandale Jeesusele, ei võiks olla paradigmaks, mille varal loome piibelliku aluse küsimuste ringile, mida seni oleme käsitleanud filosoofilises plaanis?

4. JUTUSTUS KOHTUMISEST EMMAUSE TEEL KUI PARADIGMA¹¹

Kaks inimest on üheskoos teekonnal. Nende lootused on purunenud. Kuid nad võivad siiski veel omavahel vestelda ja teineteist kuulata.

Keegi kolmas liitub nendega ja võtab osa nende jutujamisest. Ta ei tutvusta ennast kohe ja küsib, millest teelised räägivad. "Kas siis sina ei teagi?!" on nende pisut üllatunud ja pahane vastus.

Õnnetusse sattunud on raske ette kujutada, et leidub keegi, kes juhtunust midagi ei tea. Viidates inimesele, kelle lunastuslootus on äsja olematuks hajunud, selgitab Veltkamp meeste pettumust järgmiselt: "See tähendab, et nägime Temas mingit seost meie endi lunastamata elulugude ning Jumala vabaduse ja lunastuse vahel. Lootus tähendab selle seose taipamist, meeleheide aga selle täielikku märkamata jätmist." Võõrast saab osaline rändurite loos. Ligimese meeleheitele vastandumine ainult suurendab seda. Too võõras aga ühineb meestega, seob oma loo nende looga. Ta ei anna neile valmis mõõdetud vastuseid. Vastupidi. Ta laseb neil kõik eelnenud sündmused uuesti läbi käia: nõnda leitakse kriisist väljapääs. Ühelt poolt seob ta ennast nende kahe mehe jutustusega, kuid teiselt poolt ometi vastandub sellele, asetades teise jutustuse meeste oma kõrvale. Nii on tegemist kahe looga. Võõra poolt esitatud loo subjekt on sama mis kahe teekäija loo subjektiki. Kuid tema eesmärgiks on äratada nende usu äratundmise võimet. Usu äratundmise võime on mõistetav selle ettearvamatu elemendina, mis ületab inimliku suhtlemiskontakti piirid.

¹¹ Loo kokkuvõte on laenatud dr H. J. Veltkampi raamatust *Hingehoid kui võrdpilt*, 1988, märkus 21.

4.1 Hermeneutika ja jutustus kohtumisest Emmause teel Lubbersi mudeli valguses

Meie lähenemine antud jutustusele rajaneb Lubbersi hermeneutilistel printsiipidel, mida juba ülal kirjeldasime. Nimetagem need veel kord: "teksti seletamine kontekstis", "arheoloogiline uurimine" ja "visuaalne kommunikatsioon".

4.2 Hermeneutiliste printsiipide ja teksti seosed

Siinkohal piisab, kui mainime lühidalt seoseid Lubbersi hermeneutiliste printsiipide ja Luuka evangeeliumi teksti vahel.

4.2.1 Printsiip "teksti seletamine kontekstis"

Võõra poolt esitatud küsimused näitavad, et ta tunneb kahe mehe olukorda.

Meeste küsimus, kas ta on ainus säärane võõras Jeruusalemmas, kes ei tea, mis viimasel ajal on juhtunud, asetab kogu loo äsjaste sündmuste konteksti.

Võõra vastus säilitab seose selle kontekstiga.

4.2.2 "Arheoloogilise uurimise" printsiip

Arheoloogilise printsiibi eesmärgiks on aktualiseerida minevikku nii, et sünnivad taipamine ja teadmine, mis omakorda võimaldavad mõista ja muuta käesolevaid olukordi. Võõra selgitused aitavad meestel taibata ajaloolist materjali (Mooses ja prohvetid).

4.2.3 "Visuaalse kommunikatsiooni" printsiip

Kui pöörame tähelepanu Jeesuse liigutustele ja žestidele õhtusöögi ajal koos Emmause teekäijatega, nihkub

esiplaanile visuaalne kommunikatsioon. Märkame, et horisontide avardumine toimus just siis, kui õhtust süües leiti mõistmisosadus ("Verständigungsgemeinschaft").

4.3 Järeldus

Lubbersi hermeneutilised printsiibid on kohaldatavad Luuka evangeeliumi jutustusele. Me suutsime põhjendatult osutada, et meeste mõistmishorisont avardus, pärast seda kui nad olid õhtusöögi ajal leidnud mõistmisosaduse.

4.3.1 Mehed avastasid tõe visuaalse kommunikatsiooni teel, kui Jeesus õnnistas toitu.

4.3.2 See tõde näitab neile, et nende arvamus olukorrast pole õige.

4.3.3 Jeesus kaob nende silmist pärast seda, kui nad on tõe avastanud: Tema kohalolek ei ole enam vajalik mõistmisprotsessi käivitamiseks.

4.3.4 Tulevik on taas avatud, seda kinnitab meeste reageering: nad lähevad ja kõnelevad kõigest vendadele.

5. KOKKUVÕTE: HINGEHOIDLIK- TERAPEUTILINE MUDEL

Oleme vaadelnud mõtteliselt järjepidevat arengulii- ni Heideggerist Gadamerini, Gadamerist Pannenbergini ja Pannenbergist Lubbersini. Sellest järeldub, et nende autorite hermeneutikaalaseid seisukohti on võimalik rakendada olukordades, kus inimesed on silmist kaotanud iseenda ja ligimese.

On ilmselge, et mida väiksem on inimese avatus iseenda ja ligimeste suhtes, seda raskem on korrigeerida hermeneutilist hälvet.

Professionaalne psühholoogiline ja psühhiaatriline abi on vältimatu, kui pastor (hermeneutikaterapeut) ei suuda hälvet elimineerida.

Ometi tuleb rõhutada, et pastori ülesanne on palju olulisem, kui ta ise sõandab ette kujutada.

5.1 Üldjärelendus

Artikli alguses näitasin, et on olemas kaugleulatuva mõjuga seos inimese ja tema elukonteksti vahel, ning seostas inimese viimase sekularisatsiooniprotsessiga. Kristuse kogudusel on suuri väljavaateid elimineerida hälbeteid inimeste vahel, kasutades dünaamilist ringmudelit Püha Vaimu juhtimisel. Kogudus on eelkõige juurdunud ja rajatud armastusele. Just seda vajab ühiskond — olgu siis sekulaarne või postkristlik.

5.2 Meie hingehoiu mudeli väljatöötamise ajend

Terapeutiline mudel, mille kallal me oma instituudis töötame, rajaneb eelkirjeldatud põhimõtetel.

Otsides vastust diagnostilistele küsimustele emotsionaalset arengut piiravate tegurite kohta, jõuame eksistentsi ebakindluse sündroomini, mis hõlmab fundamentaalse turvalisuse puudumise nähteid, korratuse ja ebaadekvaatsuse ilminguid. Avatus, inimese eksistentsi alustrajav struktuuriomadus, puudub väga paljudel. On neid, kelles nende ümber toimuv põhjustab painavaid kahtlusi ja hirmu. "Weltangst" on praegusel ajal samasugune tegelikkus nagu kolmekümnendate aastate Saksamaal.

Hingehoid ei tohi piirduda ainult inimese isiklike probleemide lahendamisega, vaid peab olema suunatud ka abivajaja elukeskkonnale. See hermeneutiline ring-

protsess peab leidma pideva rakenduse, misjärel muutused puudutavad vältimatult nii inimest ennast kui tema keskkonda.

Hingehoiupraktikas, mis ei ole spetsiaalselt psühholoogilise suunitlusega, on Lubbersi hermeneutilised printsiibid äärmiselt sobivad. Määratledes hingehoiuabi vajava inimese eluloo ja Piibli loo seosed, saab terapeutilisest hingehoiust iseseisev distsipliin, mis olemuslikult erineb psühhoteraapiast.

5.3 Kommunikatsiooni- ja süsteemianalüüsi vajadusest

Käesolevas artiklis käsitletud protsessid vajavad edasist uurimist.

Watzlawicki ja tema koolkonna publikatsioonid pakuvad jätkuva süvenemise võimalusi antud teemasse. Ka teoloogilised uurimissuunad tegelevad üha rohkem kommunikatsiooni ja sellega seotud valdkondadega. Vahet peaksime veel hetkeks Emmause jutustuse juurde tagasi pöörduma ja küsima, kuidas areneb kõnelejatevaheline kommunikatsiooniprotsess?

5.4 Muusikateraapia kui auditiivne kommunikatsioon

Meie tegevus on andnud meile kogemusi visuaalse kommunikatsiooni alal, mida kirjeldas ka Lubbers. Samuti tegeleme muusikateraapiaga — oleme hakanud seda eelistama kõlakujundite tugeva mõju ja vahetult vastava reageeringu tõttu, mida muusika esile kutsub.

Tahaksin lõpetada viitega Psalmide raamatule:

“Vaata kui hea ja kaunis on see, et vennad ka koos elavad... sest sinna on ISSAND seadnud õnnistuse.”¹²

¹² Psalm 133: 1, 3.

Sellises elus taastatakse tervis — elus, mis on ühendatud avatud tulevikuga Jeesus Kristuses, kõige oleva Isandaks.

Kirjandus

- Bonhoeffer, Dietrich 1949. *Ethik*. München
- Bonhoeffer, Dietrich 1962. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München
- Cox, Harvey 1965. *The Secular City: Secularisation and Urbanization in Theological Perspective*. New York/London
- Gadamer, Hans-Georg 1986. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Gesammelte Werke I-II.) Tübingen
- Gehlen, Arnold 1940. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn
- Gehlen, Arnold 1956. *Urmensch und Spätkultur, philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt am Main/Bonn
- Gehlen, Arnold 1963. *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied am Rhein/Berlin
- Gogarten, Friedrich 1912. *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Stuttgart
- Gogarten, Friedrich 1926. *Kultur und Religion*. Jena
- Gogarten, Friedrich 1953. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Sekularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart
- Gogarten, Friedrich 1956. *Was ist Christentum*. Göttingen
- Heidegger, Martin 1976. *Sein und Zeit*. Tübingen
- Hromádka, Josef Luki 1964. *Na Praher Dialogie*. Praha
- Hromádka, Josef Luki 1967. *Evangelium für Atheisten*. Berlin
- Lubbers, R. 1988. *Psychotherapie door beeld- en begripscommunicatie*. Nijmegen
- Pannenbergh, Wolfhart 1981. *Was ist der Mensch?: Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1139.)
- Pannenbergh, Wolfhart 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen
- Tennekes, J., H. M. Vroom 1989. *Contextualiteit en christelijk geloof*. Kok, Kampen
- Tillich, Paul 1963. *Systematic Theology*. Vol. III. Chicago
- Troeltsch, Ernst 1928. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München/Berlin
- Veltkamp, H. J. 1988. *Pastoraat als gelijkenis*. Kampen
- Weber, Max 1930. *The Protestant Ethic. Spirit of Capitalism*. Winchester

JÄRELSÕNA

Möödunud aastal külastas Eestit juba mitmendat korda hollandi pastoraalteoloog C. Hein van Garderen. Ta kohtus kultuuriringkondade esindajatega, samuti süvenesid ja laienesid isiklikud kontaktid Eesti vaimulike töötajate ja pastoritega. C. Hein van Garderen pidas loenguid Tartu Ülikoolis. Tema ja ta kaastöölised tutvustasid psühholoogilise ning pedagoogilise abi vaimulikke arengusuundi. Tartus peetud loengute põhjal sündis raamat *The Day After...* (Päev pärast...), millest käesolev artikkel on tõlgitud. Oma muljed võttis Hein van Garderen hiljem kokku järgmiselt: "Õppisime paremini mõistma meie Eesti sõprade ja kolleegide elu ja tööd. Varasemast enam veendusime tohututes probleemides hingehoiuteraapia alal, kuid samuti hingehoiu põhiprintsiipidega seonduvates valdkondades."

C. Hein van Garderen (sünd. 1942) õppis pastoraalteadusi Ameerika Ühendriikides ja sai teoloogiamagistri kraadi *summa cum laude*. Naasnud Hollandisse, on ta aastast 1975 tegutsenud Bredas asuva Konfessioonidevahelise Turvakodude Liidu (*Open Hof Federatie*) peadirektorina, töötades samal ajal õppejõu ja kateedrijuhatajana liidu juurde kuuluvas Pastoraalteaduste Seminaris. Tema juhtimisel on sellest õppeasutusest saanud hingehoiulaseid teadmisi ja oskusi pakkuv omapärane teaduskeskus. Seminari töö lähtub interdistsiplinaarsetelt alustelt, kus psühholoogial, pedagoogikal ja teoloogial on kindel koht; eesmärgiks "suhtlemishaiguste" uurimine ja pastoraalabi kontseptsiooni arendamine. Teoloogiliselt on kahtlemata hinnatav selline laiema üldisusjõuga filosoofilis-teoloogiliste põhjenduste ja mõtestatuse otsimine hingehoiu sageli kitsalt "praktikaga" piirduval alal.

C. Hein van Garderenil on valminud doktoriväitekirj, mis tegeleb samuti üldteoreetiliste pastoraalteaduslike küsimustega: selles leiab võrdluse aristoteleslik-tomistlik *desiderium naturale* ja prantsuse-juudi filosoofi Emmanuel Levinasi *desiderium*. Võrdluse tulemusi ja järeldusi kasutab autor kontekstuaalse hingehoiuteraapia transtsendentaalhermeneutiliste aluste määratlemisel.

C. Hein van Garderen on väga mitmekülgne isiksus, millest annab tunnistust seegi, et lisaks teadustööle ja praktilisele hingehoiulasele tegevusele on ta ka organist, tsellomängija ja vokaalinstrumentaalanambli *Musica Sacra Bredana* kunstiline juht. Ansambel korraldab kirikukontserte, muretsedes samas raha pastoraalhoolekande jaoks. Olgugi et muusika ei ole Garderenile eesmärk omaette, ei takista see tal heal tasemel musitseerimast; Eesti-külastuse ajal esines ta Tallinnas Oleviste kirikus orelikontserdiga. C. Hein van Gardereni kui teoloogi minapilti kuulub ka jutlustamine. Eesti baptistikiriku ajalehes *Kristlik Kiri* (nr 5, 1990) on avaldatud üks tema siin peetud jutlusi apostel Pauluselt laenatud pealkirjaga "Võida kuri ära heaga!"

Alates 1975. aastast on Garderen pidevalt teinud kaastööd hin-

gehoialasele väljaandele *Coda*. Tema sulest on ilmunud raamat *Van Schepping tot Voleinding* (Loomisest täitumiseni). Hiljuti valmis tema koostatuna kontekstuaalse hingeoiu kompendiumi esimene osa.

Toivo Pilli



Lagle Israel. ORJATÄHT
(Akvatinta) 1965

KURBADS

Esimene vaatus Teine pilt (Katkend)

Jānis Rainis

Tõlkinud Ita Saks

Kurbads on mõttesse vajunud, tukastab; kummaline valgus, ilmub Vanamees.

VANAMEES

Veel magad, Kurbads? Tere jumalime.

KURBADS

Ah et ma magan veel?

VANAMEES

Sa magad, Kurbads.

KURBADS

Ons praegu öö või päev? Nii vööras valgus!

Kes sa küll oled, vana?

VANAMEES

Sandikene.

Üks pala leiba kerjusele anna!

KURBADS

Ma annaksin ju kõigest südamest,

Kurbads. — J. Rainis. *Kopotri raksti. 14. sējums: Nepabeigtās lugas.* Rīga: Zinātne, 1981, lpp. 160–166.

mis iganes mul on, mis sa vaid soovid,
kuid ahjult alla ronida ei suuda;
sa mine ise tuppa, võta kõik, mis on.
Näed pirukaid ja liha, piima, õlut —
eks mine, joo nii palju, kui on tahtmist.
Sealt vasakult sa leiad söödavat
ning ülevalt nii lusika kui kausi.

VANAMEES

Aitäh, aitäh, mu poeg.

KURBADS

Sealt vasakult —

VANAMEES

On, on — nii rammus piim kui lehmamesi.

Läheb ära.

KURBADS

See vaene rauk veab vaevu jalgu järel,
kuid minust õnnelikum on — näeb ilma,
ta halle juukseid kuldab armas päike,
ta nõder rindki värsket õhku hingab.
Ehk räägib ta, kuis elatakse väljas.
Eks võta, vana, veel mu mesikooki.

Vanamees tuleb söödavaga.

VANAMEES

Kui maitsev!

KURBADS

Jaa, söö aga, see on hea.

VANAMEES

Sind tänan, poeg, sul soe on süda sees,
kui toidad nii mind, nälgind vanameest. —
Kuid ütle, poeg, miks alla sa ei roni
sealt ahju pealt!

KURBADS

Oh kulla sandikene,

siin olen lesinud ma palju aastaid,
kuid alla ronida ei jõua. Keegi,
ei keegi tule appi minule.

VANAMEES

No katsu ikka, ehk saad ise alla.

KURBADS

Kas ma siis pole tuhat korda proovind!

Kas pole igaühelt abi palund!

Kuid mind mu igatsuses, mõttes, valus
ei aita mitte keegi, mitte keegi.

VANAMEES

Kui lahke ongi taevas kuu, ei suuda
ta tähti aidata — sa katsu ise!

KURBADS

Kui tahad, eks ma katsugi siis ise.

Kas teevad rõõmu sinule mu vaevad:
mul puusad kanged, jalad halvatud!

VANAMEES

Ehk ära magatud nad laiskusest?

KURBADS

Ah, mis sa räägid, vana — vaata ise!

*Ajab enda äkki põlvili, ent kukub samas ehmunult
tagasi.*

VANAMEES

No näed, et põlvili sa tõusid!

KURBADS

Tõesti!

VANAMEES

Noh, katsu veel. — Mis? Jalad kannavad?

KURBADS

Mu jumal, vanaisa: kannavad!

VANAMEES

Noh, veel, veel kolmas kord! Kas näed, sa
jõuad!

See tuli laisast ahjul lesimisest,
et sa ei uskund ennast, oma jõudu.

Su ahelad on ammu kulunud,
sa vaid ei julgenud neid purustada.

Noh, lähme välja värske õhu kätte!

Sein, mine eest ja anna meile teed!

KURBADS

Oh päike! Pimestab see ere valgus!

Löüb vastu nägu jahe õhuvoog!

Mul pea käib ringi, kops on lõhkemas.

Vii, taadike, mind tuppa, ma ei näe.

Langeb põlvili.

VANAMEES

Sa kasvand pimedas ja rōskes vanglas,
kuid vabadus teeb peagi tugevaks —

KURBADS

Oo, kuidas jõud mus voogab, süda paisub,

kuis kisub üles, kaugele ja ära —

nii iga sooneke mu kehas tõmbleb

ja iga verepiisk end surub välja.

Oh, tahaksin sind üles tõsta maast

ja kätel kanda —

VANAMEES

Teab, kas jäksaksid.

Kuid tule, näita, palju kasvand oled
neil aastail sina, olles orjuses.

Maad ligi oksad, võrsub siin üks tamm,

mis juurdunud on sügavasse märke

ja mullapõues hoiab ennast kinni,

et ülal ulatada päikseni

ja oma juuste haljast lokkamist
seal taevatähtedega ehtida.

Noh, haara temast, pööra vastu taevast!

Kurbads haarab tammest kinni, mõiratab.

KURBADS

Aa-aa!

VANAMEES

Hoo, karupoeg, näe, mees mis mees!

Kõuemürin, lööb välku, vahelduvad öö ja päev.

KURBADS

Säh võta, vana! Kurat küll, mis õnn!

Sees süda hüppab, nagu embaks pruuti —

mul silme ees on must ja punane,

pea otsas kõmiseb kui vasest kastrul!

Hei, taadikene, tule, lööme tantsu!

Jälle müristab ja lööb välku.

Hea vanaätt!

*Võtab Vanamehel ümbert kinni ja katsub teda üles
tõsta.*

VANAMEES

Oh jäta! Välku lööb!

KURBADS

Kui ränk! Küll kõhn, kuid vaevalt tõstan

maast!

VANAMEES

Sind nurjatut! Mõnd ära puuduta!

KURBADS

Mis, vana? Ma niisama, suurest rõõmust.

VANAMEES

No hästi, hästi! Jäta järele!

Kui sa mind kuulad, läheb hästi sinul —

nüüd täida alati mu soove sa.

KURBADS

Kuid, taat, mis imetegija sa oled?

VANAMEES

Sa ära küsi, usu vaid ja kuula!

Sind valisin ma suurteks tegudeks
ja andsin sulle jõu, mis kõigist üle —

Joo seda jooki.

KURBADS

Joob.

VANAMEES

Aga nüüd su ramm
jääb poole vähemaks: liig suur see oli,
sa olid sama tugev kui ma ise
ja oleks jõudu pruukind kurjasti.
Veel jääb sul jõudu nii, et päikse all
ei ole kedagi, kes saaks sust jagu.

KURBADS

Sind tänan, isa, kingituse eest.

Lööb taaruma, ronib jälle ahju peale. Sein sulgub.

Kummaline valgus kustub. Kurbads ärkab ahju peal.

KURBADS

Kas see on unenägu, mis mind kiusab
ja juba pikki aastaid kallab hinge
neid kuumi, valulevaid igatsusi,
eelaimust õnnest, millel pole piire:
ma kogu haljast maad nüüd embaksin
ja tantsul keerutaksin nagu mõrsjat...

Näpistab kõrva. Silmitseb käsi.

Kui vabalt veri, vaata, soontes voolab —
kui voog, mis äkki kaldad purustab...

Ent kui see on vaid uni?... Välk ja kõu!

Ja jälle sama... päevad roomavad
kui väiksed hallid vaglad, venides...

Ei lõppu veel... No kurat, kord on lõpp!

Üha kiirustades, rahutult, katkendlikult.

Oh, ema!... Ei — kas jalg mu sõna kuulab?

Vaikib.

Ha-haa! — ja teine... hoo! ma võtan hoogu.

Pikalt, jõuliselt.

Ahoi!

Ma olen vaba! Jalad kannavad.

Kae, kargavad kõik kastrulid ja katlad!

Ka teil on rõõm!

Ahjule.

Kuid sina, nurjatu,

Lööb ahju puruks.

mind omaks enam iialgi ei saa,

su õõnsal asemel mu kondid enam

ei kuiva iialgi, mu valge ihu

ei kuhtu kollaseks kui murumuna,

mis mõruks puruks pudud õhu käes,

mu silmadesse enam

ei saa sa saata oma saunakarmu!

JÄNIS RAINISE MAAILMAVAATEST

Saulcerīte Viese

Tõlkinud Ita Saks

1906. aastal, verisel revolutsiooni mahasurumise aastal, kirjutas Rainis: "Miski, mis peen, hea ja kaunis, ei saa elada vanas maailmas." Ja: "See maailm, milles pole kohta kaunile, heale, tõesele, ei saa elada, vaid peab hukkuma."

Kirjandusliku tegevuse algusest peale on Rainis rõhutanud, et isiksuse ülesandeks on saavutada endas "kõige täiuslikum harmoonia, loominguliste jõudude õitselepuhkemine", et hiljem olla võimeline oma seesmist energiat ja kogutud tõdemusi edasi andma teistele. See tähendab kätte saada Päikese jõudu, kui ta elurõõmsana ja heldena äratab tardunud maa uuele elule, olles ise nii rikas, et ei nõua mitte midagi vastu.

Kuidas seda saavutada? Rainis annab endale vägagi aru, et tulevikuinimene ei ilmu nagu ime teisest ilmast. Ta kasvab välja oma aja pinnasest, milles leidub hea võrseid, vajadust inimlikkuse, vaimse ja füüsilise vabaduse järele. Tema kasvamine toimub raske hingevaevaga, tõustes kõrgemale argipäeva muredest ja pahedest, vaenust ja pessimismist... Selle inimese jõud

Gara radnieks. — *Uguns*, jūlijs 1989, lpp. 26–27.
Autori loal on artiklit veidi lühendatud ja pealkiri muudetud.

on oma iseolemise tunnetamine, kokkukuuluvus inimkonnaga, keda ähvardab oht ja kes kannatab niisama nagu tema. Ning veel — tiivustav igatsus lõpmatu, salapärase, imelise kosmose järele. Kosmose järele, mis on ühtlasi suure seaduslikkuse, ilu ja korra sümbol. Rainise tulevikuinimese tekkeks on vaja uut tüüpi teadust, mis loovalt ja säästvalt avab looduse ning inimese olemuse saladusi, relvastab inimkonda uute, keeruliste töövahenditega Maa korrashoidmiseks. Ning uut tüüpi kunsti, mis kätkeb endas varasema kultuuri traditsioone ning samal ajal peegeldab ja kujundab oma sajandi poegade ning tütarde tundeid, õpetab aukartust looduse, inimsoo ja kõiksuse vastu.

“Sotsialismil on prohvetid: tõe tarvis — Marx, hea tarvis — Dickens, kauni tarvis — selleks pean olema mina,” kirjutab poet 1907. aastal.

Rainis tõstab esile ilu kui kõige olulisema abinõu siis, kui on tegemist inimese vaimse ümberkujundamisega, innustamisega, uute ideede ning eesmärkide juurutamisega psüühikas. Oma kunstikogemustest ta teab:

“Ilul on omaenda jõud, mis mõjutab välisilma mõistuse või tahte kaasosalemisest sõltumata. See on kujutava kunsti õigustus. Ka luule, mis on kõige lähemas seoses mõistuse ja tahtega, saab ikkagi oma põhilise jõu ilult, mitte kaasnähtustelt.”

Rainis mõtleb palju nende probleemide üle, kui kirjutab oma kõige komplitseeritumat filosoofilist luuletuskogu *Lõpp ja Algus*, samuti siis, kui ta töötab lõpetamata jäänud näidendi *Kurbads (Iliņš)* kallal. Luuletuskogu sotsiaalne ülesanne pidi olema ette valmistada kõige laiemaid rahvahulki suurte seaduste mõistmisele, igavesi muutuva looduse, inimese ja inimkoosluse, inimkonna ja kosmose vahel. Lõppeesmärki kirjeldab Rainis ühes oma kõige hingestatumas teoses — Blaise Pascalile pühendatud luuletuses “Loodus ja hing”:

Suure mere lõpmatusse
väikses kooses hing mul ujub.
Teab mu hing, kui avar meri.
Teab mu hing, kui suur on loodus.
Teab mu hing, kui palav päike.
Teab mu hing, kui sügav taevas...
Ainult ühte hing ei tea:
kuis ta ise kaunis, sügav.
Teadmatu saab teatavaks.

Inimene sädelevas sinises maailmameres, mille salapärase sügavike kohal särab Päike — see on Rainise kõrgeim ülistus tulevikuriigile. Õnnelikule isendile — loojale ja ühtsusele sõbraliku loodusega. Inimesele, kes tunnetab kooskõlastatust, kes “näeb looduses ainuüksi vendlust, mitte võitlust looduse vastu, vaid looduse avamist, saladuse paljastamist armastuse kaudu... Armastus on viimane jõud. Armastada loodust kui iseennast, ühineda looduse ja inimestega, läheneda üksteisele, see on ainuke liikumine, ainuke võitlus.” (Märkused näidendi *Kurbads* juurde.)

Uut tüüpi filosoofia ja kunsti vajalikkusest on Rainis kirjutanud korduvalt ka oma mõttekaaslastele ja oponentidele sotsiaaldemokraatlikus parteis. Ta on alati rõhutanud: poliitika ei tohi kätkeada ainult igapäeva pisi-probleeme ning vaidlusi. Suur poliitika sisaldab niihästi maailmavaadet kui ka kunsti ja eetikat. Ta peab alati silmas strateegilisi ülesandeid. Rainis võitleb poliitiliste kokkupõrgete ja sisemiste lahkarvamiste niisuguse lahendamise vastu, kus ilmnevad vaen, tahtmine teist alandada, koguni vastast hävitada. 1912. aastal polemiseerib ta kirjanduskriitiku Roberts Pelšega. Kirjutises “Antiņš või Spīdola” tõstab kriitik kõigist kõrgemale Rainise näidendi *Tuli ja öö* julma, sõjakat Spīdolat. Seevastu peetakse lastele määratud näidendi *Kuldratsu*

kangelast Antiņšit kui "antiproletaarset" tegelast "ime-
tabaseks vooruslikuks tobukeseks": "Ja see võitlus, see
maailmas seninähtamatu kogu inimkonda vabastav sõ-
jakäik ei saa toimuda ilma Spīdolateta. Siin ei kõlba An-
tiņšid, ei kõlba lihtsameelsed tuvikesed, siin ei kõlba al-
laheitlikud tallekesed, siin on hädapärast vaja Spīdolaid,
on vaja kotkaid ja lõvisid."

Kotkad ja lõvid siiski ei ole Rainise kangelased. Rai-
nis tõmbab järjekindlalt piiri kahe asja vahele: ühel pool
on Spīdola innustatus, tema enda ja teiste õiguste kait-
se, tema viha ebaõigluse vastu, ja teisel pool — kurjus,
mis ihkab hävitada vaimset või füüsilist vastast, mis on
arvete klaarimise stiimuliks. Otsekui kaugematesse aas-
takümnetesse vaadates kirjutab Rainis:

"Kurjuse rakendamine ainsa relvana poliitikas ja
elus on samuti see, mis teeb kurjaks ja kibestunuks selt-
simehi endid, ka omavahelises suhtlemises... Negatiivset
vihajõudu hinnatakse kõrgelt, positiivset — mõistust ja
humaansust — madalalt; see maksab eriti kätte tulevi-
kuparteile, kes taotleb kõrgemat humaansust."

Antiņš näeb ka vastases inimest. Ta otsib inimlik-
ku ka vaenlases ja tema eesmärgiks on vallandada inim-
likkust kõikides inimestes. Antiņši "idealism" võimal-
dab võita kehalise jõu asemel vaimu ja enesesalgamise-
ga, usuga kõige kõrgemasse eesmärki. Rainis rõhutab
ikka ja jälle aususe, inimlikkuse vajadust.

"Ma ei ole utopist, kes arvab, et võib juba nüüd
läbi ajada ilma võitluseta, aga ma pole ka metslane,
kes tunneb vaid loomade võitlusvahendeid; ma tahan
tsivilisatsiooni, kultuuri, humaansust. Ja ma pole ka
see, kes tunnistab neid vaid teoreetiliselt, ma tahan, et
neid elus praktiliselt teostataks."

Kultuuri ja humanismi kaitstes toonitab Rainis: ei
ole ega saa olla kultuuri väljaspool rahvust. Ei saa ol-
la inimest väljaspool rahvust. Just nimelt rahvas loob

ja hoiab alal kultuuri. Rahvuslik kultuur kujuneb sajandite jooksul tekkinud traditsioonide pinnal, mis on hindamatu väärtusega nii üksikisikute kui rahvahulkade vaimsel täiustumisel. Seepärast tuleb võideldes demokraatlike sotsiaalsete ümberkorralduste eest võidelda ka rahvusliku kultuuri, keele, lätluse ja sõltumatuse eest. Rainis teab: töörahvas ei või olla ilma isiksusteta, ilma individuaalsuset, ilma rahvuset, ilma erinevate karakteriteta — “need poleks mitte inimesed, vaid loomad, kes on arvele võetud ühe või teise suurrahva heaks”. (Kiri 1916. a.)

Rääkides kultuuri ja inimlikkuse kuulutamisest, kasutab luuletaja ka usu mõistet. Esimesel hetkel võiks selles näha vaadete vastuolu, teades, kui terava satiiriga on Rainis salvanud ametlikku kirikut, ja teades ka seda, et näidendi *Kurbads* visandites võitleb peategelane Jumalaga kui Dogma ja Stagnatsiooniga. Ent Rainis on ise korduvalt kommenteerinud oma arusaamist usust.

“Usu põhimõte: tunnetada oma sidet Kõiksusega, seejärel kooskõlastada oma olemus Kõiksusega.” Nii kirjutab luuletaja 1907. aastal. “Usk on ideaali realiseerimine.” See, mille inimene on tunnistanud kõige õigemaks, kõige paremaks, eetilisel kõige vastuvõetavamaks, tuleb saavutada juba selles elus, maa peal. Usu mõiste ühineb Rainisel maailmavaate määratlusega.

Seda uut maailmavaadet tuleb veel kujundada, ja Rainis kavandab oma loominguplaanides mitut luuletuskogu, mis jätkates *Lõpus ja Alguses* alustatud temaatikat, viiksid uue “elu ja päikese filosoofiani”. Põhjalikumalt on läbi töötatud *Hingelaulud* ja *Kuvaeda mineja*. *Hingelaulude* kavandites (1916) räägib Rainis korduvalt põhiteesidest, millele toetub tema “usk”: “Igatsus ebatavalise järele, püüd selguse, püüd armastuse saamise, püüd armastuse andmise poole, püüd ohverdamise poole, püüd volata Kõiksusse, igatsus ilu järele, igatsus

materiaalsest eraldumise järele, igatsus kõrgema elu järele.”

Nende igatsustega langevad kokku ka Rainise märkmed “müstilise” kohta. Saladused, avastamata ja seletamata, ahvatlevad oma looritatud olemusega, on ajendiks avastajale, uurijale, luuletajale. Müstika on Rainise “selge päev, mis on siiski saladus, joovastus, mis tõstab kõrgemale argipäevast, surm, mis ei vabasta mitte sel teel, et annab loa siirduda teise ilma, vaid eneseteostamise teel siinsamas, oma veendumustele truuks jäädes, oma vaimu võitmatust tõestades”.

Oma maailmavaate alusmüüri paigutab Rainis rööbiti “elu saladusega” armastustunded. Armastus on positiivne jõud kurjuse vastu. Armastades kasvab inimene üle iseendast, oma soost, tekib “kahesoolisus”, mis on enam kui üksainus sugu. Ent nii Rainis kui tema elukaaslane poetess Aspazija laiendavad juba oma loomingu algperioodil armastuse mõistet palju kaugemale kahesoolise ühtsuse mõistest. Need on esimesed tunded, mida inimene tajub kui kõrgemaid, kui “jumalikke” tundeid. Ainult armastades on võimalik tundma õppida teise inimese vaimumaailma, mõista, mis teeb talle head ja mis häirib tema iseolemist. Mõistes saab aktiivselt aidata, saab kujundada, avada uusi perspektiive eluks rahva hulgas ja inimkonnas. Armastuse mõiste sisaldab Rainise jaoks uut eetikat, mida tuleks väljendada “suurte reformaatorite” Aischylose, Dante, Rousseau, Tolstoi kogemustele toetudes.

“Armastus vabaduses, allutamata seda usule, alistumata välistele taotlustele, armastus inimkonna vastu, kooskõlas mõistuse ja teadusega, vaba mõistmatusest, murdmata inimloomust asketismi abil, maailmast ära pöördumata, ilma fanatismi ja julmuseta oma sihtide saavutamisel, armastus ilma igasuguste võõraste lisanditeta — see on uus usk, mis pole enam usk. Kõikidest

Jānis Rainis maailmavaatest

uskudest välja koorida see terve tuum, mida on ajaloolistel ja majanduslikel põhjustel varjatud ning rikutud.” (Päevaraamat, 1912.)

Head inimesed on tulevikuühiskonna pärm, ütleb Rainis. Armastuse, headuse, kultuuri pärm. Harmoonia pärm rahus ja kultuuris.

RAE KIRJAK. Eesti kirjanduse
muuseum (Tartu)

-colaris
"brill
deltu
sin



Lagle Israel. SANDI SAU
(Akvatinta) 1965

KRIITIK KUI PEREMEES

J. Hillis Miller

Tõlkinud Ilmar Anvelt

"Je meurs où je m'attache,"* ütles mr. Holt viisaka naeratusega. "Nii ütleb luuderohi sel pildil ja klammerdub tamme külge nagu armastav parasiit."

"Parritsiid, härra!" hüüab mrs. Tusher.

— Henry Esmond, 1. rmt, 3. ptk.**

M. H. Abrams tsiteerib artiklis "Ratsionaalsus ja kujutus kultuuriloos" Wayne Boothi väidet, et mingi töö dekonstruktsionistlik lugemine "on ilmselge või ühetähendusliku lugemise" peal "lihtsalt parasiidiks". Esimene fraas kuulub Abramsile, viimane Boothile.¹ Minupoolne tsitaadi tsiteerimine on näide teatavast ahelast, mis on osa sellest, mida kavatsen siin käsitleda. Mis juhtub, kui kriitiline essee eraldab mingi lõigu ja tsiteerib seda? Kas see erineb tsitaadist, kajast *echo* / või allusioonist luuletuses? Kas tsitaat on võõras parasiit oma peremehe, põhiteksti kehas või vastupidi, interpreteeriv

The critic as host. — *Critical Inquiry*, vol. 3, 1977, pp. 439–447. ©The University of Chicago Press & the Author.

* Ma suren, kuhu ma end kinnitan. *Tlk.*

** W. M. Thackeray romaan *Henry Esmondi*, *Tema Majesteedi kuninganna Anna sõjaväe koloneli elulugu, tema enda jutustatud* (1852; eesti k Tartu: Ilukirjandus ja Kunst, 1940, tlk Ants Oras). *Tlk.*

¹ M. H. Abrams, "Rationality and imagination in cultural history". — *Critical Inquiry*, vol. 2, no. 3, Spring 1976, pp. 457–458. Esimene fraas on tsiteeritud Wayne Boothilt, "M. H. Abrams: Historian as critic, critic as pluralist", samas, lk 411.

tekst on parasiit, mis ümbritseb ja kägistab tsitaati, oma peremeest? Peremees toidab parasiiti ja võimaldab tal elada, samal ajal aga parasiit tapab peremehe, nagu sageli kriitika öeldakse tapvat kirjanduse. Või kas võivad peremees ja parasiit elada samas tekstis õnnelikult koos, üksteist toites või toitu jagades?

Abrams igatahes jätkab radikaalsema vastusega. Kui "dekonstruktsionistlikke põhimõtteid" tõsiselt võtta, ütleb ta, "muutub igasugune kirjalikel tekstidel põhinev ajalugu võimatuks."² Jäägu siis nii. See pole veel teab mis argument. Teatav ajaloo või kirjanduslooo mõiste, nagu teatav määrateldava tõlgenduse mõiste võib tõepoolest olla võimatu; ja kui see on nii, oleks ehk parem seda teada ja mitte lollitada ennast või lasta end lollitada. Nii võib see olla, aga ei pruugi. Et miski on interpreteerimise vallas tõestatavalt võimatu, ei takista veel seda tegemast, nagu näitavad rohkearvulised ajalood, kirjanduslood ja tõlgendused. Teisest küljest pean ma nõustuma, et "tõlgendamise võimatust ei tohiks võtta liiga kergelt."³ Sel on tagajärjed nii elu kui surma jaoks, sest ta on sisse kirjutatud, inkorporeeritud üksikisikute kehadesse ning ühtlasi meie ühiskonna kultuuriellu ja -surma.

"Parasiitlik" on huvitav sõna. Ta sisendab, et kujutelm "ilmselgest või ühetähenduslikust lugemisest" on nagu kindlasse pinnasesse juurdunud vägev mehelik tamm või saar, mida ohustab salakavalalt tema ümber põimuv inglise luuderohi või mürgipuu, kuidagi naiselik, sekundaarne, puudulik või sõltuv, klammerduv väärt, mis on võimetu elama mingil muul viisil kui oma peremehe elumahla imedes, tema eest valgust ja õhku varjates. Mulle meenub Thackeray *Edevuse laada* lõpp. "Ju-

² Samas, lk 458.

³ Paul de Man, "The Timid God". — *The Georgia Review*, vol. 29, no. 3, Fall 1975, p. 558.

mal õnnistagu sind, aus William! — Ela hästi, kallis Amelia — Saa jälle roheliseks, väike õrn parasiit kareda tamme ümber, mille külge sa klammerdud!” Või Hardy “Luuderohunaine”, millest toon siin kaks viimast stroofi:

“In new affection next I strove/ To coll an ash I saw,/ And he in trust received my love;/ Till with my soft green claw/ I cramped and bound him as I wove.../ Such was my love: ha-ha!// By this I gained his strength and height/ Without his rivalry./ But in my triumph I lost sight/ Of afterhaps. Soon he,/ Being bark-bound, flagged, snapped, fell outright,/ And in his fall felled me!” ***

Need kurvad armulood kodusest kiindumusest, mis sellegipoollest toob suletud kodumajapidamise sisse õudse (*uncanny*), võõra, parasiitliku, toob *Heimlich* 'i sisse *Unheimlich* 'i, **** kirjeldavad kahtlemata küllalt hästi seda, mida mõned inimesed dekonstruktiivse lugemise ning “ilmselge või ühetähendusliku lugemise” suhte puhul võivad tunda. Parasiit hävitab peremeest. Võõras on tunginud majja, võib-olla selleks, et tappa pereisa viisil, mis ei näi küll parritsiidi moodi, kuid on seda. Kas “ilmselge” lugemine on ikka tööpoolest nii ilmselge või isegi nii ühetähenduslik? Kas ei või ta juba olla see õudne võõras, kes on nii ligidal, et teda ei saa tajuda võõrana, kas pole ta mitte *host* pigem vaenlase kui heldekäelise võõrustaja tähenduses? Pigem kahemõtteline kui ühetähenduslik, ja eriti kahemõtteline oma lähedases tuttavlikkuses ning oma võimes veenda teisi enda ilmselguses ja ühetähenduslikkuses, ühehäälisuses?

***“Uues kires siis püüdsin/ keerduda ümber saarepuu oma ees,/ Ja usaldavalt võttis ta mu armastuse vastu;/ ja siis oma pehmete haljate küüntega/ haarasin ta kinni ja sidusin nagu kangur... / Säärane oli mu armastus: ha-haa!// Nõnda saavutasin ta jõu ja kõrguse/ ise temaga võistlemata./ Kuid võidutsedes kaotasin/ silmist tagajärjed. Peagi ta,/ koort pidi seotud, liples, nagises, kukkus ümber/ ja ta langus minugi kukutas.”

**** Tähenduses: “toob õdusa (koduse) sisse õudse”. *Toim.*

"Parasiit" on üks neist sõnadest, mis sunnib otsima oma näilist vastandit. Tal ei ole tähendust ilma paariliset. Ei ole parasiiti ilma peremeheta. Samal ajal jagunevad nii sõna kui ka vastandsõna alajaotusteks ja ilmutavad niiviisi, et nad on juba ise seesmiselt lõhestunud, just nagu *heimlich*, *unheimlich* on näide topeltvastandlikust sõnast. Sõnadel, mis algavad *para* 'ga, nagu ka *ana* 'ga algavatel, on selline sisemine omadus, võime või kalduvus. Prefiks *para* (mõnikord *par*) tähendab inglise keeles 'piki', 'lähedal või kõrval', 'teisel pool', 'ebaõigesti', 'midagi meenutav või millegi sarnane', 'millelegi lisaks olev', 'isomeerne või polümeerne millegi suhtes'. Kreeka keelest laenatud liitsõnades tähendab *para* 'kõrval', 'kõrvale', 'piki', 'teisel pool', 'ülekohtuselt', 'kahjulikult', 'ebasoodsalt' ja 'seas, hulgas'.⁴ *Para*-sõnad moodustavad ühe haru sõnade sasipuntras, mis kasutavad mingit vormi indoeuroopa tüvest *per*, mis on "aluseks eessõnadele ja verbide eesliidetele põhitähendusega 'edasi', 'läbi' ning suure hulga laiendatud tähendustega nagu 'ees', 'enne', 'vara', 'esimene', 'peamine', 'suunas', 'vastu', 'lähedal', 'juures', 'ümber'".

Ma ütlesin, et *para*-sõnad on üks haru *per* 'ide labürindist, kuid on kerge näha, et see haru on omakorda pisilabürint. *Para* on "õudne" kaksikvastandlik eesliide, mis tähistab korruga nii lähedust kui ka kaugust, sarnasust ja erinevust, seespoolsust ja väljaspoolsust, midagi, mis on korruga koduse majapidamise sees ja väljaspool seda; ühtaegu siinpool piirjoont, läve või serva ja selle taga, staatusest võrdväärne, ja samal ajal sekundaarne või abistav, alistuv, nagu külaline peremehele, ori isandale. Pealegi pole *para* 'ga algav asi mitte ainult samaaegselt mõlemal pool sisemise ja välise va-

⁴ Kõik definitsioonid ja etümoloogiad selles essees on võetud sõnaraamatust *The American Heritage Dictionary of the English Language*, toim. William Morris (Boston, 1969).

helist piirjoont. Ta on ka piir ise, ekraan, mis on samal ajal läbilaskev kelme — ta ühendab sees- ja väljaspoolset, segades neid teineteisega, lastes välimist sisse, ajades sisemist välja, lahutades neid, kuid moodustades ka ebamäärase ülemineku nende vahel. Kuigi iga *para* 'ga algav sõna näib valivat selgesti ja ühetähenduslikult ühe neist võimalustest, on teised tähendused alati kohal nagu virvendus või hubin sõna sees, mis ei lase tal lauses paigale jääda, tehes temast veidi võõra külalise süntaktilises suletud ruumis, kus kõik sõnad on üksteisega perekonnasõbrad. *Para* -sõnade hulka kuuluvad: *parachute* /'langevari'/, *paradigm* /'paradigma'/, *parasol* /'päevavari'/, prantsuskeelsed *paraevent* /'tuulevari'/ ja *parapluie* /'vihmavari'/, *paragon* /'eeskuju'/, *paradox* /'paradoks'/, *parapet* /'rinnatis, kaitsevall'/, *parataxis* /'rindlause'/, *parapraxis* /'väärtegevus, viga, vääratus'/, *parabasis* /'osa kreeka komöödiast, mida esitab koor'/, *paraphrase* /'parafras'/, *paragraph* /'paragrahv'/, *paraph* /'paraaf, kirjatähe ehiskeerd, allkirja saba'/, *paralysis* /'paralüüs'/, *paranoia*, *paraphernalia* /'varustis'/, *parallel* /'paralleel'/, *parallax* /'parallaks'/, *parameter* /'parameeter'/, *parable* /'mõistujutt, paraabel'/, *paresthesia* /'väärtunne'/, *paramnesia* /'mälupeete'/, *paregoric* /'paregoorik'/, *parergon* /'kõrvaltöö, lisatöö'/, *paramorph* /'mineraalkristall, mille struktuur on muutunud, ilma et oleks muutunud ta keemiline koostis'/, *paramecium* /'teatav ainurakne'/, *Paraclete* /'lohutaja, trööstija, püha vaim'/, *paramedical* /'meditsiinilise abipersonali töösse puutuv'/, *paralegal* /'juristi eriväljaõppega abilisega seonduv'/ — ja *parasite* /'parasiit'/.

“Parasiit” tuleb kreekakeelsest sõnast *parasitos*, etümololoogiliselt: ‘toidu juures’ — *para* ‘juures’ (sel juhul) ja *sitos* ‘vili, toit’. “Sitoloogia” on teadus toitudest, toitumisest ja dieedist. “Parasiit” oli algselt midagi

positiivset, kaaskülaline, keegi, kes oli sinuga koos toidu juures, jagas seda sinuga. Hiljem hakkas "parasiit" tähendama elukutselist lõunakülalist, kes oskas lunida kutseid, ilma et ise oleks kunagi vastulõunale kutsunud. Sellest ongi arenenud kaks peamist tähendust tänapäeva inglise keeles, bioloogiline ja sotsiaalne. Parasiit on (1) "iga organism, mis kasvab, toitub ja leiab kaitset teise organismi peal või sees, ilma kuidagi kaasa aitamata oma peremehe ellujäämisele"; (2) "isik, kel on harjumuseks ära kasutada teiste lahkust ilma midagi kasulikku vastu tegemata". Nimetada mingit kriitikasuunda "parasiitlikuks" ükskõik kummast lähtudes tähendab tarvitada vägisõnu.

Sõnas "parasiit" on peidus kummaline mõtte- või keele- või ühiskonnakorralduse (tegelikult korraga kõigi kolme) süsteem. Ei ole parasiiti ilma peremehta. Peremees ning mõnevõrra kurjakuulutav või õonestav parasiit on kaaskülalised toidu juures, jagavad seda. Teiselt poolt on peremees ise toit, tema substantsi tarbitakse ilma hüvitusega, nagu siis, kui öeldakse: "Ta sööb mind mu kodust välja." Peremees /*host* / võib siis saada *host* 'iks teises tähenduses, mis pole eelmisega etümoloogiliselt seotud. Sõna *host* tähendab ju pühitsetud leiba või oblaati armulaual, tulenedes keskinglise sõnast *oste* — vanaprantsuse *oiste*, ladina *hostia* — 'ohver'.

Kui peremees on nii sööja kui söödav, sisaldab ta endas ka topeltvastandlikku suhet peremehe ja külalise vahel, kusjuures külaline esineb kahekordses — sõbraliku kohalolija ja võõra sissetungija tähenduses. Sõnad *host* /'peremees'/ ja *guest* /'külaline'/ tulenevad tegelikult samast etümoloogilisest juurest *ghos-ti* 'võõras, külaline, peremees', õieti 'keegi, kellega kellelgi on vastastikusel külalislahkuse kohustused'. Tänapäeva inglise sõna *host* selles alternatiivses tähenduses tuleb keskinglise sõnast (*h*)*oste*, mis on pärit vanaprantsuse keelest ('pere-

mees, külaline'), see omakorda ladina sõnast *hospes* (tüvi *hospit-*) 'külaline, peremees, võõras'. *Pes* või *pit* ladina sõnades ja sellistes tänapäeva inglise keele sõnades nagu *hospital* /'haigla'/ ja *hospitality* /'külalislahkus'/ on teisest tüvest *pot*, mis tähendab 'isand'. Liit- või kaheharuline juurghos-*pot* tähendas 'külaliste isand', 'keegi, kes sümboliseerib vastastikuse külalislahkuse suhet' nagu slaavi sõnas *gospodi* 'Issand, härra, isand'. *Guest* jällegi tuleb keskinglise sõnast *gest*, vanaskandinaavia *gestr*, sõnast *ghos-ti*, samast tüvest mis *host*. Peremees /*host*/ on külaline /*guest*/ ja külaline on peremees. Peremees /*host*/ on peremees /*host*/. Külalisele külalislahkust pakuva majaisanda suhe seda vastuvõtvasse külalisesse, peremehe ja parasiidi suhe alguses "kaaskülalise" tähenduses, peitub sõnas *host* endas. *Host* külalise tähenduses on pealegi ühtaegu sõbralik külaline majas ja võõras kohalolija, kes muudab kodu hotelliks, neutraalseks territooriumiks. Võib-olla on ta vaenuväe /*host of enemies*/ (ladina sõnast *hostis* ('võõras, vaenlane')) esimene saadik, esimene jalg ukse vahel; talle võib järgneda vaenulike /*hostile*/ võõraste parv, kelle vastas peab seisma ainult meie oma väehulk *host*, nagu ristiusu jumalus on Issand, Vägede Jumal /*Lord God of Hostes*/. Õudne vastandlik suhe ei eksisteeri selles süsteemis mitte ainult sõnapaaride vahel, peremehe ja parasiidi, peremehe ja külalise vahel, vaid iga sõna enda sees. Ta uuendab end igas polaarses vastandis, kui see vastand välja eraldatakse, ja ta kummutab või tühistab näiliselt ühemõttelise polaarsussuhte, mis näib kontseptuaalse skeemina, sobivana selle süsteemi abil mõtlemiseks. Iga sõna ise läheb lahku imelikupara loogika tõttu, kelme tõttu, mis lahutab sisemise välisest ja siiski paneb nad paari või võimaldab osmootset segunemist, tehes võõrad sõpradeks, kauge lähedaseks, erineva sarnaseks, *unheimlich* 'iheimlich' iks, koleda koduseks, lakkamata kõigest sellest lähe-

dusest ja sarnasusest hoolimata olemast võõras, kauge, erinev.

Mis on sellel kõigel tegemist luuletuste ja nende lugemisega? Esiteks on see mõeldud dekonstruktiivse tõlgendusstrateegia näitena, mida praegusel juhul ei rakendata luuletuse tekstil, vaid kriitilisest esseest tsiteeritud fragmendil, mis sisaldab endas tsitaati teisest esseest nagu parasiiti oma peremehe sees. Näide on fragment nagu need mingi aine pisimad osakesed, mis pannakse tillukesse katseklaasi ja uuritakse teatavate analüütilise keemia meetoditega. Et jõuda nii kaugemale või saada nii palju ühest väikesest keeletükist (ja ma olen alles hakanud minema sinna, kuhu ma kavatsen minna), laiendades kontekst konteksti järel neid väheseid fraase, et haarata kaasa neile hädavajaliku keskkonnana kogu indoeuroopa keelkond, kogu kirjandus ja kontseptuaalne mõte nendes keeltes, kõik meie koduse majapidamise, kingituste andmise ja kingituste saamise sotsiaalsete struktuuride permutatsioonid — see on mu jutu poleemiline tagamõte. See on tunnistus näiliselt ilmselge või ühetähendusliku keele suure keerukuse ja mitmemõttelise rikkuse kohta, isegi kriitika keele puhul, mis on ses suhtes järjepidev kirjanduse keelega. See keerukus ja mitmemõtteline rikkus, nagu vihjab minu arutlus “parasiidi” kohta, seisneb osaliselt faktis, et ei ole olemas mõistelist väljendust ilma kujundita ega mõiste ja kujundi vastastikust põimimist ilma kaudselt mõista antud loo, jutustuse või müüdi, milleks praegusel juhul on lugu võõrast külalisest kodus. Dekonstruksioon uurib, mis on selle kujundi, mõiste ja jutustuse üksteise loomulikeks osadeks olemise taga. Seetõttu on dekonstruksioon retooriline distsipliin.

Pealegi on minu väike näide dekonstruktiivse strateegia toimimisest mõeldud näitama — kahtlemata eba piisavalt — seda hüperboolset üliküllust, kui keelel las-

takse minna nii kaugele, kui ta viib, või minnakse mingi tekstiga nii kaugele, kui ta läheb, tema piirideni — mis on keskne osa sellest protseduurist. Motoks võiks olla Wallace Stevensi värsipaar, tema versioon sellest, kuidas keele vangimaja võib olla rõõmu, isegi tunnete ülevoolamise paigaks sellest hoolimata, et ta jääb ümber piiratuks, ning kannatuse ja ilmajätuse paigaks: "Vaesuse elanikud, õnnetuse lapsed, / keele lustakus on meie isand."⁵ Minu väike näide on lõpuks selle kohta, mida ta näitlikustab. Ta on kriitiku ja kriitiku suhte, üksiku kriitiku keele seosetuse, kriitikateksti ja luuletuse vahelise asümmeetrilise suhte, iga kirjandusteksti seosetuse ning luuletuse ja tema eelkäijate vildaka suhte mudeliks.

Rääkida, et luuletuse dekonstruktiivne lugemine "parasiteerib" "ilmselge ja ühetähendusliku lugemise" peal, tähendab — võib-olla kogemata — võtta omaks parasiidi imelik loogika, teha ühetähenduslik kahemõtteliseks enesele vastu rääkides, lähtudes reeglist, et keel pole instrument või tööriist inimese käes, pole sõnakuu-
lelik mõtlemisvahend. Pigem mõtleb keel inimest ja tema maailma, sealhulgas luuletusi, kui vaid inimene laseb tal seda teha. Nagu ütleb Martin Heidegger oma artiklis "Ehitamine. Asumine. Mõtlemine": "Asja olemuse keelitus tuleb meile keelest — eeldusel, et me keele päristist olemust tähele paneme."⁶

Kujundliku mõtlemise süsteem (kuid milline mõte pole kujundlik?), mis on sisse kirjutatud sõnasse "pa-

⁵ "Natives of poverty, children of malheur, / The gaiety of language is our seigneur." "Esthétique du Mal", XI, 10-11.

⁶ M. Heidegger, "Poetry, Language, Thought", tlk. Albert Hofstadter (New York, 1971), lk 146 / "It is language that tells us about the nature of a thing, provided that we respect language's own nature." /; originaal "Bauen. Wohnen. Denken", *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1967), 2:20: "Der Zuspruch über das Wesen einer Sache kommt zu uns aus der Sprache, vorausgesetzt, dass wir deren eigenes Wesen achten."

rasiit" ja temaga kaasnevaisse sõnadesse "peremees" ja "külaline", kutsub meid tunnustama, et luuletuse "ilmselge või ühetähenduslik lugemine" pole identne luuletuse endaga, nagu oleks võib-olla loomulik arvata. Nii "ühetähenduslik" kui dekonstruktiivne lugemine on kaaskülalised "toidu juures", peremees ja külaline, peremees ja peremees, peremees ja parasiit, parasiit ja parasiit. Suhteks on kolmnurk, mitte polaarne opositsioon. Alati on olemas kolmas, kellega need kaks on seotud — midagi enne neid või nende vahel —, mida nad jagavad, tarbivad või vahetavad, mille kaudu nad kohtuvad. Või pigem on kõnealune suhe alati ahel, imelik ahel ilma alguse ja lõputa, milles ei saa kindlaks teha mingit valitsevat elementi (algust /origin /, eesmärki /goal / või alusprintsipi), kuid milles alati on midagi varasemat ja midagi hilisemat, millele osutab iga lüli ahelast, millele keskendumine, ja mis hoiab ahela avatuna, määratlematuna. Selle ahela iga kahe järjestikuse elemendi vaheline suhe on niisugune imelik opositsioon, mis on samal ajal lähedane sugulus ja vaenulikkus. Seetõttu ei saa teda haarata tavalise polaarsete opositsioonide loogikaga ega hõlmata dialektilise sünteesi kaudu.

Iga üksikelement, kaugel olemast ühemõtteliselt see, mis ta on, jaguneb pealegi iseenda sees alajaotusteks, et uuesti korrata peremehe ja parasiidi suhet, mille üks või teine poolus ta näib suures mastaabis olevat. Ühelt poolt "ilmselge või ühetähenduslik" lugemine sisaldab alati tema enda sisse peidetud parasiidina dekonstruktiivset lugemist, osana temast endast, ja teiselt poolt ei saa dekonstruktiivne lugemine end mingil moel vabastada metafüüsilisest, logotsentrilisest lugemisest, millele ta püüab vastu seista. Luuletus ise pole seega ei peremees ega parasiit, vaid toit, mida nad mõlemad vajavad, *host* teises mõttes, selle erilise kolmnurga kolmas element. Need kaks lugemist istuvad koos ühe laua ääres,

nad on seotud imeliku vastastikuse kohustuse, kingituse või toidu andmise ja kingituse või toidu saamisega, mida Marcel Mauss on analüüsinud oma töös *Kingitus*. Tegelikult sisaldab sõna "kingitus" mitmes keeles sõnamänge või kujundeid, mis muudavad parasiidi ja peremehe suhte loogikat või aloogikat, mida ma siin uurin. Saksa keeles tähendab *Gift* mürgi. Saada või teha kingitust on sügavalt ohtlik või mitmemõtteline tegu. Üks prantsuse sõnu kingituse jaoks, *cadeau*, tuleb ladina sõnast *catena* 'väike ahel, järjestikku kokku köidetud rõngad'. Iga kingitus on rõngas või ahel,⁷ ning kinkija ja kingituse saaja astuvad lõputusse vastastikuse kohustuse ringi või ahelasse, mille universaalset olemasolu arhailistes ja tsiviliseeritud ühiskondades Mauss on täheldanud. Martin Heidegger on kasutanud seda kujundit ühes oma hiilgavalt külluslikus sõnamängus, et väljendada lakkamatut vastastikust vahetust või peeglimängu nelja entiteedi vahel, mis moodustavad maailma: maa, taevas, inimene ja jumalad. Kingitus on asi, mida nende vahel peegeldatakse, antakse edasi ja tagasi, andes talle niimoodi eksistentsi asjana, kingitusena, kohalolevana /*present*/, nii nagu sõrmusering saab kingiks, läheb ringlusse, kui ta satub inimestevahelisse vooluringi, näiteks pulmakingitusena: "Painduv, sepistatav, nõtk, järeleandlik, hõlbus on meie vanasaksa keeles *ring* ja *gering*. Ilmleva ilma peegelmäng päästab valla ühtse neliku kui ringistu ringi oma järeleandlikkusse, oma olemuse ringi. Ringi ringistu peegelmängust sünnib asja asjana olemine."⁸

⁷ Ahela kohta, mis ühendab ahelat, kingitust /*gift*/, rõngast, aastapäeva, pidu, festivali või pidusööki, *present*'i (mõlemas tähenduses /'kingitus' ja 'olevik'/) ja paraafi ehk kirjatähe ehiskeerdu vt Jacques Derrida, *Glas* (Paris, 1974), lk 271a.

⁸ M. Heidegger, "The Thing". — *Poetry, Language, Thought*, lk 180 /"Nestling, malleable, pliant, compliant, nimble — in Old German these are called *ring* and *gering*. The mirror-play of the wordling world, as the ringing of the ring, wrests free the united four into their

Ja ikkagi pole ahel sugugi seesama mis rõngas, vaid rõngaste jada, kus iga rõngas on lahti, et võtta vastu järgmist, on ümbritsetud järgmisest, ning tervik võib jääda lahtise otsaga — alati on olemas võimalus lisada veel üks lüli. Mäng, mis käib sarnaste elementide rõngasisesest, suletud ja koduselt “õdusa” vahetuse ning ahela vahel, mis avab selle koduse suletuse rõnga võõrale, *host* 'ile vaenuliku *hostile* / tähenduses, on siin minu arutlusaineks. Ma väidan, et parasiit on peremehe sees alati juba olemas, vaenlane alati juba majas, ring alati lahtine ahel.

See kinkimise ja kingituste saamise ring, vastastikune kohustus anda ja vastu võtta teatavat liiki kingitusi teatud aegadel, pulmades, sünnipäevadel, “seltskonda astumise” või täiskasvanuks saamise pidudel või teise inimese kodus külas olles (nn tänukingitus), toimib omal kombel sama tugevalt nii edasijõudnud ühiskondades nagu meie oma kui ka arhailisemates, mida Mauss kirjeldab, näiteks väga formaliseeritud ühiskondlikes suhetes, mida nii hiilgavalt esitatakse norra saagades. Kinkimine on sõnaga “peremees” väljendatud vastastikuse kohustuse suhte süvendamine või pitsatiga kinnitamine, kuid ta on ka apotroopiline — ta peletab eemale kurja, mida parasiit võib sulle teha, või kurja, mida su peremees võib sulle kuidagi teha, kui sa ei anna talle hüvitust enda toitmise eest. Parasiit täiesti negatiivses tähenduses on see, kes ei anna hüvitust ja läheb läbi maailma seda lõputut kinkimise ahelat vältides, teda niimoodi

own compliancy, the circling compliancy of their presence. Out of the ringing mirror-play the thinging of the thing takes place.”/; originaal “Das Ding”, *Vorträge und Aufsätze*, 2:53: “Schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht heisst in unserer alten deutschen Sprache “ring” und “gering”. Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.”

käigus hoides. Samal ajal võib kingitus ise olla mürk, ohtlik parasiit, kättemaks solvangu eest, isegi kui see solvang pole tõsisem kui anda oma sõbrale, külalisele või peremehele nn valge elevant, kasutu kingitus, mis vaid põõningul tolmu korjab. Kingitus ise ongi vältiv tegur, mis tagab ahela pideva enesegenererimise. Kingitus on asi, mis jääb alati üle, mis kohustab kedagi tegema veel ühe kingituse, selle saajal jälle ühe ja nii edasi; tasakaalu ei saavutata iial, just nagu luuletus kutsub välja lõputu hulga üksteisele järgnevaid kommentaare, mis kunagi ei suuda luuletust "paika panna".

Minu kujundis on luuletus see kahemõtteline kingitus, toit, *host* ohvri tähenduses, see, mida murravad, jagavad, ulatavad edasi, tarbivad nii ödu- kui öuduskriitikud /*canny and uncanny critics* /, kes on üksteisega selles kummalises peremehe ja parasiidi suhtes. Aga luuletus, tõesti iga luuletus, nagu kerge taibata, omakorda käitub parasiitlikult varasemate luuletuste suhtes või sisaldab varasemaid luuletusi kapseldunud parasiitidena iseenda sees, olles veel üks versioon parasiidi ja peremehe lakkamatust omavahelisest vahetumisest. Kui luuletus on kriitikute toit ja mürk, siis peab luuletus ka ise omakorda olema söönud. Ta peab olema olnud varasemate luuletuste kannibalistlik hävitaja.

Võtame näiteks Shelley "Elu triumfi" (*The Triumph of Life*). Nagu kriitikud on näidanud, elab selles pikk ahel parasiitlikke olekuid, kajasid /*echoes* /, allusioone, külalisi, kummitusi varasematest tekstidest. Need on olemas luuletuse katuse all sel kummalisel viirastuslikul viisil — jaatatud, eitatud, sublimeeritud, väänatud, õgvendatud, travesteeritud —, mida Harold Bloom on hakanud uurima ning mida edasi uurida ja kirjeldada on praegu üks kirjanduse tõlgendamise peaülesandeid. Varasem tekst on korruga alus uuele ja miski, mida uus luuletus peab hävitama, inkorporeerides ta endasse, muu-

tes ta kummituslikuks ainetuseks, et ta võiks teostada oma võimalik-võimatut ülesannet saada ise enda aluseks. Uus luuletus korraga vajab vanu tekste ja peab nad hävitama. Ta parasiteerib nende peal, armutult toitudes nende substantsist, ja samal ajal on ta kuri peremees, kes kohitseb neid, kutsudes neid oma koju, nagu Rohe-line Rüütel kutsub Gawaini.***** Ahela iga eelnev lüli on omakorda mänginud sama rolli, peremeest ja parasiiti, oma eelkäijate suhtes. Vanast Testamendist Uude, Hesekielist Ilmutusraamatuni, Dante, Ariosto ja Spenserini, Miltoni, Rousseau, Wordsworthi ja Coleridge'i kaudu viib ahel lõpuks "Elu Triumfi". Omakorda on see poeem või üldse Shelley looming kohal Hardy või Yeatsi või Stevensi teostes ja moodustab osa romantilise nihilismi põhitextide seeriast, kuhu kuuluvad ka Nietzsche, Freud, Heidegger ja Blanchot, pidevast parasiidi ja peremehe suhte taasväljendamisest, mis formeerub tänapäeval jälle jooksvas kriitikas. See on olemas näiteks suhetes "Elu triumfi" "ühetähendusliku" ja dekonstruktsionistliku lugemise vahel, Meyer Abramsi ja Harold Bloomi tõlgenduste vahel või Abramsi tõlgenduse ja selle vahel, mida mina olen "Elu triumfi" kohta siin vihjamisi pakunud, ja võib-olla problemaatilisemalt Harold Bloomi ja Jacques Derrida vahel või Jacques Derrida ja Paul de Man'i vahel või kõigi nende kriitikute töodes eraldi.

Halastamatu seadus, mis paneb peremehe ja parasiidi õudse, määrateldamatu ja ebaloogilise suhte, heterogeensuse homogeensuses, vaenlase kodus ümber formeeruma igas eraldi üksuses, mis laiemal tasandil oli paistnud ühe või teise, kehtib nii kriitiliste esseede kui ka tekstide kohta, mida nad käsitlevad. "Elu triumfi", nagu ma loodan ühes teises essees näidata, sisaldab lepitamatult üksteisega tõuklemas nii logotsentrilist metafüüsikat kui ka nihilismi. Pole juhus, et kriitikud ei ole

***** "Sir Gawain and the Green Knight", 14. saj. poeem. *Tlk.*

selle puhul ühel nõul. "Elu triumfi" tähendust ei saa kunagi taandada mingile "ühetähenduslikule" lugemisele, ei "ilmselgele" ega sihiteadlikule dekonstruktsionistlikule lugemisele, kui selline asi saaks olemas olla — aga ei saa. Luuletus nagu kõik tekstid on "väljalootamatu", kui "loetava" all mõelda, et ta on avatud ühele ainsale, lõplikule, ühetähenduslikule tõlgendusele. Tegelikult pole kumbki — ei "ilmselge" ega dekonstruktsionistlik lugemine — ühetähenduslik. Mõlemad sisaldavad tingimata oma vaenlast, on ise nii peremehed kui parasiidid. Dekonstruktionsistlik lugemine sisaldab ilmselget ja vastupidi. Nihilism on võõrandamatu võõras kohalolu õhtumaises metafüüsikas, nii luules kui ka luulekriitikas.

FOTOGRAAFIA PÄRAST KAAMERAT

Probleeme fotograafilise pildi tulevikuväljavaadete ümber

Jan-Erik Lundström

Tõlkinud Ave Roomets

ued saatjad vahendasid vanu lollusi
tarkust anti edasi suust suhu

Bertolt Brecht

Fitzcarraldo ekraniseeringus tassib Werner Herzog oma filmigrupiga Lõuna-Ameerika džunglis üht laeva üle mäe. Seda Sisyphose tööd teeb Herzog täie teadmisega, et odavamalt ning palju vähemate probleemide ja ohutudega oleks ta võinud teha seda *Universal* -stuudios Hollywoodis. Kuid Herzog rõhub siinläbi *elatud* realismile filmimeediumi puhul tavalise *naturalismi* asemel. Ta eelistab tegevust esitusele, *vahetut* taasloodule. Digitaalses fotograafias¹ selliseid kangelasi ei ole. Ei mingi-
sugust trotsi keskkonna vastu ja ei mingit kangelastegu

Tõlgitud käsikirjast "Fotografen efter kameran: Några frågor kring fotografiska bilders framtidsutsikter".

¹ Digitaalse foto üle diskuteeritakse põhjalikult allpool. Mõiste märgib fotosid, mis on tehtud täielikult või osaliselt elektroonilisel teel. Rangelt võttes ei või siiski kindlalt öelda, mil määral puhtelektrooniliselt tehtud pildid on üldse *fotod*.

vastukaaluks kangekaelsele reaalsusele. On vaid otsustav hetk. On vaid klahvistiku või "hiire" virtuoosne käsitsemine, erisuguste pildielementide sünteesimine, piltide andmebaaside ühendamine, mängimine algoritmide, fraktalite ja kahendkoodidega. Ja *Fitzcarraldo* tegemiseks ei ole vaja enam stuudiotki. Piisab täiesti ühest võimsast arvutist.

Kas tähendab arvutitehnika ähvardust fotograafi elukutsesele üldse? Kuidas muudab fotograafiat ja fotograafi rolli silmanähtavalt kõikeneelav elektroonikatööstus? Mis saab pilditööst ja fotograafia tähendusest kultuuris, kus fotograafilise pildi indekseeritud suhe tõelise ruumiga ei ole enam iseenesestmõistetav, kus elektrooniline pilt hävitab kord lõplikult tegelikkuse paradigma fotograafias? Ja ehk peaks eelkõige küsima: mis on sellele vastukaaluks, alternatiiviks neile tehnokraatlikele, kübernokraatlikele ilmutistele, mida me iga päev sisse ahmime?² Konkreetsemate erialaste ja organisatsiooniliste küsimusteni jõuan hiljem; siinkohal jätan nad kõrvale, et keskenduda arvutite fotograafiasse tungimise pertseptuaalsetele ja filosoofilistele aspektidele.

See on kindlasti paradoksaalne areng. 150 aastat tagasi tegi tehnika areng võimalikuks fotograafia spetsiifilise realismi, ta automaatsilis-optilis-keemilise suhte ehtsa tõelise ruumiga. Kuid praegu, pärast kümneid aastaid kestnud diskussioone fotograafilise realismi piiride üle, saab arvutite abil valmistada "fotograafilisi" pilte täiesti kunstlikult (samal ajal on *fotograafiline realism* eeskujuks neile *konstrueeritud* elektroonilistele pil-

² Kas pole tänaste fotograafias osalejate juures tihti märgata melanhooliat ja meeleheidet? Näiteks pööraselt fotografeerivas üldsuses, kelle puhul pildistamise akt just nagu kinnitaks tähtsamaid sündmusi ja toiminguid meie elus? Valitseks nagu mingi hullus produtseerida tõendusü eksistentsi kohta, vajadus välise tunnistuse järele, et ollakse olemas, et kõik on OK, nagu vastukaaluks ajale, mil seosed keele ja maailma vahel muutuvad üha küsitavamaks ja pööratakse pea peale.

tidele). See tehniline "areng", mis ei ole ei vältimatu, endastmõistetav, hädavajalik, ainuüksi hea või halb ega mitte ka neutraalne, tekitab hulga teravaid küsimusi fotograafiast ja kunstist üldse.

TEHNIKA JA ESTEETIKA

Fotograafia keskne institutsioon on kaamera.³ Mitte ükski teine meedium peale fotograafia ei ole aktualiseerinud küsimust instrumendi osast loomeprotsessis. Esiimesest fotost alates on inimene-masin-arutlustes kõigest hoolimata domineerinud diskussioonid fotograafia meediumi olemuse ja staatuse üle. Üha uutes konstellatsioonides (subjektiivne—objektiivne, kunstiline—dokumentaalne, romantism—realism jne) on need kaks mõistet pidanud iseloomustama erinevat suhtumist fotodesse.

Fotograafia suhe omaenda tehnoloogiaga on niisiis algusest peale olnud opositsiooniline ja vasturääkiv. Ühelt poolt liigagi hästi tuntud tehnika- ja esemefikseerimine. Fotoharidus on pigem tegemist teinud tehnilise kompetentsi kui pildi sisu ja kommunikatsiooniga; Frank Webster on seda nimetanud *tehnitsismiks* (Webster 1980).⁴ Teiselt poolt inimese, inimfaktori, *käsitöö* fetiseerimine — et eristada inimest instrumendist, rõhutada loomingulisust ning õigustada fotograafia staatust kunstivormina. Ühelt poolt fotograafia kui kapitalismi ja tarbimisühiskonna lisaprodukt, teiselt poolt fotograafia kui vabastav "demokraatlik" meedium.⁵

³ Üht eklektilist, kuid mõtlemapanevat visandit kaamera epistemoloogia või fenomenoloogia kohta vt Flusser 1988.

⁴ Niisugust ambivalentset võib täheldada juba Walter Benjamini puhul. Tema arutlust vt Mitchell 1986.

⁵ Mõiste võib vüa segadusse. Täpsemalt tuleb eristada fotograafiat kui kommunikatsioonitehnoloogiat ja pilditegemistehnikat ning fotograafiat kui kommunikatiivset praktikat.

Traditsiooniline fotoajalugu kubiseb näidetest, kuidas erinevad fotograafilis-tehnilised saavutused on mõjutanud pilditoodangut. Erinevate fotograafiliste protsesside areng (dagerrotüüp, kalotüüp, lehtfilm, rullfilm jt), kaamerate areng (teravam ja valgustundlikum optika, väikepildikaamerad jne) ning teised tehnilised edusammud ühendatakse uue väljendusviisiga. Sellised analoogiad tehniliste ja esteetiliste suundumuste vahel on siiski harva nii endastmõistetavad, nagu nad paistavad, ning võrdlused võivad osutada sageli reduktiivseks. Tehniline areng on harva tingitud kunstnikust (või tarbijast), tegelikust vajadusest või soovist võimaldada iseseisvat kunsti. See sünnib olemasolevates institutsionaalsetes parameetrites ning olemasoleva poliitilise ökonomia tingimustes. Oluline liikumapanev jõud on turg, fototööstus ise, mis on pidevalt ametis sellega, et *leivutada* kasutusala oma toodangule; võib öelda, et selles suhtes sarnaneb fotoajalugu kapitalismi ja industrialismi ajalooga. Kaamera kui institutsioon on seega rea erinevate impulsside ja huvide kohtumiskoht. Ja põhjuslik seos väljenduse ja tehnika, *ars*'i ja *techne* vahel on sageli samavõrd puudulik kui tabamatu ja mitmetine. Kuid on väga tähtis neid suhteid uurida, eriti praeguses olukorras, kus fotograafilisele meediumile pretendeerib nii ulatuslik tehnoloogia nagu arvutitehnoloogia. Kõige paeluvam tehnoloogia ja fotograafia vahekorras ei ole siiski spetsiifiliste tehniliste muutuste esteetiline mõju, vaid *fotograafilise nägemise* edusammude üldised tagajärjed, mille tõttu kaamerast ja fotograafiast saab *defineeriv tehnoloogia* ning visuaalse kommunikatsiooni domineeriv vorm.⁶ Igal tehnoloogial on spetsiifilised praktilised ja eetilised tagajärjed. Kuid ta muudab ka kogu tehnoloogilist mediaalset keskkonda, milles me elame ja

⁶ *Defineeriv tehnoloogia* toimib kultuuris teadmise ja taju üldise metafoorina.

töötame. See on tüüpiline juhtum, kus tervik on suurem kui osade summa. Ja selles üldises tehnoloogilise ühiskonna elutingimuste ümberstruktureerimises, muu hulgas ka tajude industrialiseerimise ehk tehnologiseerimise kaudu, on fotomehaanilistel meediumidel olnud tähtis ja siiani veel selgitamata osa.

KONTROLL SÜMBOLIMAAILMA ÜLE

Ei ole vist pelk juhus, et aruteluajalooliste epistemoloogide ehk meediumi epistemoloogide üle on just nüüd eriti aktuaalseks muutunud. Paljudes uutes uurimustes püstitatakse hüpoteese nt tähestiku ja kirjakunsti tekke ning nende mõju kohta inimteadvusele ja -teadmistele. Teisisõnu, need uurimused väidavad, et nii meie taju kui meie maailmapilt on ajaloolised konstruktsioonid, kultuurist ja meediumist tingitud nähtused (vt nt Illich, Saunders 1988; Ong 1982). Pole mingit müstifitseeritud tehnika-determinismi, nagu korrumppeeriksid masinad mingil salakavalal moel meie teadvust ja aistinguid. Meediumid on pigem tõelised nähtused. Nad on olemas. Me asetame nad enda ja keskkonna vahele ning nad muutuvad osaks sellest maailmast, mis on meie oma ja mis olemegi *meie*. Uued tehnoloogiad ja meediumid tähendavad vahelesegamist ühiskonna struktuuri. Ei ole olemas läbipaistvaid meedime. Meie ülesanne on uurida uut meediumi sisaldava transformeeringu astet ja laadi. Kehtib meediumifenomenoloogia: kuidas muutub kommunikatsioon, kui tekitatakse uusi kommunikatsioonivahendeid? Missugune kõne osutub võimalikuks, mis-sugune mitte?

Informatsioonitehnoloogia globaalne info standardiseerimine tugevdab nende võimu, kes kontrollivad infovõrku, ja teravdab neid küsimuseasetusi veelgi. See ei puuduta ainult info monopoliseerimist või infole juurde-

pääsu küsimusi. See puudutab ka toodangut ning võimalusi selle pakkumise üle diskuteerida ning seda kritiseerida. Võim, poliitiline ökonoomia, langeb üha rohkem kokku sümboolse ökonoomiaga, kontrolliga sümbolimaailma üle ja selles on fotograafia roll keskne.

LÕPMATU MANIPULEERITAVUS

Digitaalse fotograafia areng ei ole eeskätt fotograafia "tehniline edusamm", vaid arvutite rakendamine fotograafilisele meediumile. Hõbedal põhinevad fotograafilised protsessid asendatakse elektroonilistega, mille puhul pilt digitaliseeritakse, et oleks võimalik teda elektrooniliselt salvestada, säilitada ja käsitseda.⁷ Sellega integreeritakse foto arvutite ja elektroonika võrku, kus kaovad piirid meediumide vahel, kus kõik on käsitsetav kahendkoodide abil. See on üks suur fotode moondamine. Elektroonilistes kaamerates, videopildil, on fotograafilised pildid registreeritud lihtsalt mingile muule "materjalile" kui hõbe (mis pole materiaalne — nagu elektrilised ja magnetilised impulsid magnetkettal). Selle eest avab integreerumine arvutitega *in extenso* tee piltide tegemiseks viisil, mis varem polnud võimalik. Kindlasti leidub eelkäijaid sel alal. Pimikuvõlurid nagu näiteks Jerry Uelsmann on näidanud, et peaaegu kõike on võimalik teostada tavapärasel pimikutehnikas. Kuid see on aeganõudev ja kallid ning nõuab

⁷ Ägedate diskussioonide teemaks on erinevus digitaalse ja analoogse kommunikatsiooni vahel. Ülevaate saamiseks vt Wilden 1980: chap. VI. Just fotode *digitaliseerimine* võimaldab püramatut manipuleerimist. Ilmunud digitaalne kommunikatsioon ja ühes sellega arvutid tähistavad kommunikatsioonivormi, kus kaovad "vaikne teadus", tunded, nüansid jne. Ja ikkagi jääb terve hulk küsimusi. Ivan Illich on näidanud, et juba tähestik sisaldab info *digitaliseerimist* (vt Illich, Saunders 1988). Võib muidugi vastu vaielda, et arvutid jäävad teatud mõttes *metameediumiks*, teiste kommunikatsioonivormide, nii visuaalsete kui verbaalsete kandjaks.

suurt käsitöö- ja kunstimeisterlikkust. See uus tulevikutehnika võimaldab organisatsioonidel-ettevõtetalametivõimudel-isikutel, kel on juurdepääs võimsatele arvutisüsteemidele ja sobivale tarkvarale, väga lihtsalt pilt targalt töödelda ning koguni elektroonilisel teel luua.⁸

See areng teeb paljusid rahutuks. Arvatakse, et kui ajalehtede toimetustes luuakse elektroonilised toimetamis- ja töötlemisvõimalused, on fotograafil oht muutuda madalama astme masinakäsitsejaks. Kontroll pildi üle paigutub hierarhias ülespoole ning sõltub üha enam juurdepääsust tehnoloogiale. Kui enam ei hinnata seda, kuidas üks pilt on sündinud, satub ohtu fotograafilise pildi usaldusväärsus. Nagu ütleb Timothy Druckrey, kaasneb arvutitehnikaga "pildi peen ümberstruktureerimine tarbitavaks, arvutatavaks, algoritmiliseks pinnaks" (*Digital ...* 1988). Ja see, et harilik 24×30 cm suurune pilt vajab niisama suurt säilitusruumi kui 8 miljonit sõna (ja mitte 1000), on väga väike lohutus.

Võib-olla saab siin vastu vaielda, et pildi tegemine otseses füüsikalis-elektroonilises mõttes on vaid meediumides pidevalt toimuva informatsiooni targema käsitsemise ja filtreerimise jäämäe veepealne osa. Võib-olla suudab arvutite sissetung soodustada meediumisituatsioonide edasist valgustamist ning avada meie silmad meediumiküsimustes üldse.

⁸ Sellises perspektiivis on postmodernism pigem sümptomaatiline nähtus kui ajalooline eksimus. Postmodernism kui arveteoändamine realismiga langeb kokku tehnilise arenguga, kus originaali panus on üha kõrvalisema tähtsusega ja mis purustab Barthes'i fotograafilise nabanööri tegelikkusega (sellest ka melanhoolia tema raamatus). Kui postmodernismi põhitees on, et pildid ei kujuta enam originaali, loodust, vaid ringlevad lõputus pildimaailmas, siis on digitaalne foto vaid äärmuslik postmodernism.

MÖTTETU VÄLJENDUS

Elektroonilisel pildil pole originaali klassikalises mõttes. Puudub materialiseeritud negatiiv. Pilt on potentsiaalne, töödeldakse tema koodi ehk kirjeldust, s.o üks andmekogum, mis suudab pildi *meile ilmutada* ja nõnda *luua*. Ennekoike muutub siin fotograafia privilegeeritud suhe Ajasse. Muutuvad meie suhted mälu ja ajalooa. "Usaldusväärne negatiiv", nagu vanas heas *streetphotography*-slängis öelda tavatsetakse. Kuid postrealistlikus digitaalses fotograafias jääb see mõttetuks väljenduseks. Aeg ei ole enam põhielement nagu hõbedal põhinevas fotograafias. Digitaalne foto annab kuju *andmetele*, mitte *ajale* või *valgusele*. Tema aeg on tehnoloogiline ruumiaeg, radikaalselt erinev klassikalise fotograafia ruumiajast — ükskõik kas fotograaf soovib viimast ignoreerida — sellest üle hüpata — või seda rõhutada. Foto ei ole enam paratamatult seotud oma referendiga. Ära jääb fotograafiline akt kui reageering faktilisele sündmusele, kui vahetu füüsilis-vaimne reaktsioon läbielatu. Nägemine just nagu eralduks kehast.⁹

Näib, et representatsiooni teravik muudab seega fotograafias suunda, maailm ja pildimaailm saavad vahetatavaks (see on muidugi ka see, millest peab kinni postmodernistlik doktriin). Kuid teataval määral kaob siis ka fiktsioon — nagu variseb müür imaginaarse ja reaalse, fantaasia ja tegelikkuse, luule ja asjaliku proosa vahelt —, mida industriaalühiskond ja läänemaailma ratsionalism on püüdnud nii visalt ehitada, selle hävitab ühe hoobiga tehnoloogia, sellesama industriaalühiskonna ebausaldusväärne süda.

⁹ Miski, mida võib märgata varase videokunsti juures: ta on harva sensuaalne, kuid ometi täis sensualismi tundemärke; erotitsismi semiootika, kuid mitte praktika.

Kuid ka siis, kui meil tuleb revideerida fotograafia kui teadmiste kandja staatust, võtab kindlasti aega, kuni struktureerime ümber oma suhtumise fotograafiasse niisamuti nagu kultuurigi. Kuigi dokumentaalsed pildid juba hakkavad uurima uusi strateegiaid, on vaevalt põhjust perekonnaalbumi tõeväärtuses veel niipea kahtlema hakata.

ELEKTROONILISE FOTO MONTÖÖRID

Varasem elektrooniline fotograafia koosnes enamasti *computer graphics*'ist ja arvutikunstist, piltidest, mis väljendasid tehnikaimetlust ja mitte enam — *logos*'t, ägedatest pildiefektidest, tehnokitsist, mida on raske eristada kommertslikust pildikeelest. Kui aga personaalarvutid ja elektrooniline pilditegemine hakkasid jõudma sõltumatute kunstnike majanduslikku tegevuspiirkonda, tõusis esile kriitiline refleksiivne kunst, mis seab kahtluse alla ja uurib omaenese esteetiliselt, tehniliselt ja sotsiaalset ümbrust. Nt näitus *Digital Photography (Digital ... 1988)*. Seal oli näiteks ka Ester Parada *The Monroe Doctrine* — Põhja-Ameerika imperialistliku Ladina-Ameerika vastase doktriini hiilgav *visualiseering*, elektrooniline kude (kogusuurus 4×3 meetrit, kokku seatud 168 riskülikust), milles pilt ja tekst on integreeritud erakordselt efektiivselt. Selle poliitiline alltekst on lõikavalt vahe, ent mitte dogmaatiline. Parada töötab paljude "informatsiooni" ja loetavuse tasanditega ning tal õnnestub anda infole visuaalne kuju ja mulje.

Kunstnike duo *MANUAL* on palju aastaid teinud arvutipilte. Nende esimeseks motiivistikuks oli reklaam ning esemete maailm. Nad tegelesid tarbijaliku ikonoloogiaga, kuid iroonilise distantsi ja mõistusliku huumoriga. Nendegi teostes on nii pilt kui sõna olulised koostisosad.

Massimeediumiühiskonna pildi- ja sümbolikeele vastu on juba ammu huvi tundnud Paul Berger. Tema raamat *Seattle Subtext*, sisult piltide ja sümbolite inventuur, on jaotatud sellistesse osadesse nagu "religioon", "rahvus", "showbusiness" ja meediumid — TV, kiri, film jne. Ta kogub kokku kõikvõimalikud pildid, omastab ja rekontekstualiseerib need, lisab neile kommentaare, kuid ilma *fetišeeringuta*, mis on iseloomulik olnud paljudele postmodernistidele (Krugler, Prince jpt).

Võib aimata uue elektroonilise foto montöörade põlvkonna kontuure: elektroonika klipparid, kes kasutavad arvutitehnika võimalusi info kiireks sünteesimiseks ja kommenteerimiseks. Eriti võimas on just ideede, protsesside, tekstide, motiivistike ja piltide kollaaž ning montaaž. Ja sõna ning pildi vaheliste piiride lõdvendamine tundub samuti olevat üks keskseid osiseid.

Näitus *Digital Photography* näitab nagu teistegi seesuguste protsessidega töötanud kunstnike teosed, et digitaalne fotokunst võib luua hämmastavalt tugevat kaas-aegset pildikunsti. Dialektilist kunsti, mis tehnika imperatiivi ühtaegu ületab ja õõnestab.

VÕITLUS SÜMBOLILOOME EEST

Kuid omistada uutele meediumidele revolutsioonilist potentsiaali, ükskõik kas negatiivset või positiivset, on arusaadavalt riskantne. See oli Marshall McLuhan, kes kõigi kiuste sedastas, et uusi meediume kasutatakse sageli vaid juurdunud mõtteviisi ja *status quo* kinnitamiseks. Avangardi kogemused 1980. aastail, mil turg näitas oma ainulaadset kõikvõimalike väljenduste absorbeerimis- ja neutraliseerimisvõimet, samuti piiride kadumine isikliku ja avaliku vahel massimeediumiühiskonnas, osutasid, et infoühiskonna pealetung paneb proovile kunstniku rolli ja kunsti üldse. Ma ei mõtle ai-

nult romantiliste (ja kodanlike) kunstnikuideaalide aktuaalset kriitikat, kunsti institutsionaliseerimise kriitikat või *humanismi* kriitikat fotograafias, vaid eelkõige seda, et võitlus sümboliloomes, sisu ja väärtuse eest, samuti mõte üleüldse, muutuks intensiivsemaks, nagu juba öeldud, selle tehnoloogia arengu arvel. Fatalism ja fanatism aitavad vähe — olgu siis tehnokraatlike ohtude vastu või võimalike emantsipatsiooniliste võimaluste leidmisel. Kuid skeptitsism ja teadus, mobiilsus ja fleksiiblus, huumor ja iroonia; on vaja mõista, et igas kunstiteoses või fotos peitub implitsiitselt või eksplitsiitselt *maailm*. Galopeeriv tehnoloogia nõuab pidevalt valmisolekut ja pidevat demüstifitseerimist. Ja pilditegijail on tarvis pidevalt, ikka uuesti teha pilte iseenda jaoks.

MOEST LÄINUD ESTEETIKA

Piltide ringlus on tänapäeval niisama laialdane majandus kui see, milles vahetuskaubaks on raha. Fotograafiline meedium moodustab võib-olla keskse ideoloogilise turu hiliskapitalismi epohhil, pildirežiimi, mille sekkumisega antakse meie elu võimalustele sümboolne kuju ning keel. Kuid see on seesama dominants: kaamera ja fotograafia staatus teaduse ning taju üldise metafooristikuna viimase 150 aasta jooksul, fotograafia teke kui meie kultuuri teadusstruktuuri ja maailmapildi drastiliste murrangute algus, mida arvutitehnika salakavalalt transformeerib, uus võimu ja vaimu integratsioon, mis ise ähvardab kogetud ning nähtud primaati.

Lõpetuseks, selle visuaalse domineerimise lõppu paigutaksin *võimatu* realismi. Strateegia on kahekordne: teha massimeediumi- ja "infoühiskonna" "faktiuputuse" jaoks *kasutatamatuid* ja *parafraseeritamatuid* pilte. Ehk: viskuda lõvikoopasse ning omastada see uus tehnoloogia nii isiklikuks kui ühiseks tarbeks. Ühelt poolt

realistliku fotograafia erootiline suhe meelelise tegelikkusega ja teisalt digitaalse fotograafia tegelikkuse märkide dekonstruktsioonid. Ja kusagil saadakse kokku.

Võib-olla hävinebki digitaliseeritud piltide voolus autentne klassikaline foto, mis esindab positiivses mõttes üha enam *moestläänud* esteetikat — ja seega ka eetikat —, kus romantiliselt meelestatud konkreetne objekt, kõigist mõistetest vabastatud ese, tõstetakse ausse ja esile kui esialgu veel võimalik, ehkki pidevalt eest libisev vastus modernismi puutepunkti otsimisele spetsiifilise ja üldise vahel, hetkel üsna meelegeitlikule.

Selle on kõige paremini sõnastanud Abigail Solomon-Godeau: "Mitmekülgne praktika, mille muutlikke vorme determineeritakse aine ja tekkivate küsimustega, nende jaotuskanalitega, ajalooliste hetkedega ... strateegiate paindlikkus, mis ei lase fikseerida stiilitunnuseid ja rõhutab taktikalist, tinglikku ja tõelist" (Solomon-Godeau 1987).

Ka skeptik Bertolt Brecht, kes kritiseeris fotograafiat kui "lihtsat tõelisuse peegeldamist", arvas, et "fotograafial tuleb luua midagi, mis on kunstlik, mudel" (tsit.: Benjamin 1969). Nii on lood fotograafiaga; kui etendus on läbi, siis lahkume teatrist ja kõnnime tänaval. Nagu liblikaid tõmmatakse meid valguse poole...

Kirjandus

- Benjamin, Walter 1969. *Liten Fotografihistoria*. Uddevalla: Cavefors
- Digital Photography*. 1988. San Fransisco: S F Camerawork
- Flusser, Vilem 1988. *En filosofi för Fotografin*. Korpen
- Illich, Ivan, Barry Sanders 1988. *The Alphabetization of the Popular Mind*. San Fransisco: North Point Press
- Mitchell, W. J. T. 1986. *Iconology*. Chicago: University of Chicago Press
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Litteracy*. London: Methuen

Solomon - Godeau, Abigail 1987. Living with Contradictions — Critical Practices in the Age of Supply Side Aesthetics. — Screen, vol. 28, no. 3

Webster, Frank 1980. *The New Photography*. London: John Calder

Wilden, Anthony 1980. *System and Structure*. London: Tavistock

FILOSOOF-MÄSSAJA

Michel Foucault 1926–1984

Fanny de Sivers

Tänapäeva prantsuse filosoofe vaadeldes torkab silma, et kõige kuulsamad neist on sõjajalal iseenda ja oma ümbrusega. Nad tunnevad end halvasti oma nahas. Roland Barthes kannatas kogu elu homoseksuaalsuse ja selle tabude all. Louis Althusseril tõusid närvid nii pingule, et lugupeetud professorist sai oma naise mõrtsukas. Jacques Lacani võimuaplust ületas vahel tavalise domineerimistungi: ta pureles ägedalt oma õpilaste ja kolleegidega ning püüdis kaapsühhoanalüütikuid suruda peaaegu feodaalsesse suhtlemissüsteemi.

Leidub muidugi tasakaalukamaidki isikuid, nagu näiteks Raymond Aron või Michel Serres, aga nende ümber ei teki kunagi eriti palju reklaami või kõmu. Mõni jääb täiesti kahe silma vahele, nagu näiteks Jacques Maritain, keda väljaspool Prantsusmaad peetakse üheks suurimaks prantsuse filosoofiks, kuid kes on "välja unustatud" mitmest muidu üsna põhjalikust ja tõsisest filosoofia käsiraamatust. Tema ideed ei sobinud Sorbonne'i härradele! Õnneks liigub mõte ka mujal, seni veel tundmatutes peades, ja küllap kasvab sealt välja tuleva aastatuhande filosoofia.

Michel Foucault kuulub nende hulka, kellel on oma nahas paha olla. Ka tema oli hädas homoseksuaalsusega, millest ta ise kunagi ei tahtnud rääkida, ka mitte

pärast 1968. aasta murrangut, mis ometi "lubas" mitmesuguseid varem eriti häbistavaks peetud pahesid ja vigu. Aga Foucault' isiksuses leidub veel teistsuguseid okkaid, mis torgivad ja ei lase olla õnnelik. Võib-olla mõjus selles kaasa eriline sisemine lõhestus, mis vajutas näole mitmesuguseid maske, mille all Foucault end ise ei suutnud ära tunda. "Ta kandis maske," ütles kunagi Georges Dumézil, "ja ta vahetas neid kogu aeg."

Michel Foucault sündis kuulsas ning kaunis Poitiers's 15. X 1926. aastal anatoomiaprofessori, kohaliku kirurgi pojana. Tulevase filosoofi kodune miljöo näib olevat keskmiselt prantslaslik nagu Simone de Beauvoiril: jõukas, traditsiooniliselt kodanlik perekond, antiklerikaalne vaim, mis lubab kiruda preestreid ja kirikut, kuid leiab, et on täiesti normaalne pühapäeva hommikul missale minna.

Koolis on Foucault hiilgav õpilane, kuid keerulised vahekorrad ümbrusega tekitavad probleeme. Igatahes isa ametit ei taha ta üle võtta. Kirjandus ja filosoofia paistavad huvitavamad. Esmalektüüri hulka kuuluvad Platon, Bergson, Kant, Descartes ja Spinoza. Ja vanemad lepivad mõttega, et nende poeg valib humanitaarteadused. Pärast keskkooli lõpetamist 1942. aastal saadetakse noormees Pariisi, kus talle on ette nähtud Ulmi tänava *Ecole Normale*, mis valmistab ette kõrgemate koolide õpetajaid. Aga sinna saab sisse ainult võistluseksamiga, ja Foucault peab paar aastat "proovima", enne kui ta vastu võetakse.

Pariisis avastab Foucault Hegeli. Enne sõda ei tuntud Prantsusmaal Hegelit peaaegu üldse. Ei olnud moes. Jean Hyppolite'i, kel on Foucault' arengus tähtis osa ja kes juba 1930. aastatel tegeles Hegeliga, peeti romantikuks. Aga pärast sõda sai Hegel äkki tuule tiibadesse ja tõusis filosoofia tippu. Tema süsteem kuulutati kogu moodsa mõtte aluseks ja lähtepunktiks. Hegelist on

läbi käinud Jean Wahl, Alexandre Kojève, Georges Canguilhem ja Hyppolite'i kaudu ka Foucault. On huvitav näha, kuidas selline distsipliin nagu filosoofia võib alista moevooludele. Foucault ja terve tema generatsioon hakkab keerlema kolme nime ümber: Marx, Nietzsche ja Freud.

Kui Michel Foucault lõpuks 1946. aastal Ulmi kooli vastu võetakse, siis on seal juba mitu originaalset teget ees. Didier Eribon, kes on kirjutanud seni kõige põhjalikuma Foucault' eluloo (Paris: Flammarion, 1989), maalib elava pildi sellest prestiižikast õppeasutusest, mida mõned nimetavad "vabariiklikuks kloostriks", kus igaüks peab teadmistega hiilgama, isiksusega imponeerima ja ka erandlikkust üles näitama. Selle tulemuseks on muidugi eriliselt pingeline õhkkond mitmesuguste neuroosidega. Foucault' iseloomust toob see võistlusevaim esile kõige ebarameeldivamad jooned: ta on ebasõbralik, antisolidaarne, pilkav ja isegi agressiivselt tige. Tema vaimses arengus avaldub megalomaania, mis kaldub juba hullumeelsuse poole. Räägitakse, et ta ajas kaasõpilasi pussnoaga taga, kolis öösiti homoseksuaalide kohvikutes ning baarides ja proovis kõigele lisaks ka enesetappu.

Sisemine tasakaalutus, asotsiaalne käitumine ja terav intelligents — kus on siin terve mõistuse ja hullumeelsuse piir? See küsimus on juba ammu inimkonda vaevanud. Foucault ise tunneb põlevat huvi vaimuhaiguste ja nende väljendusvormide vastu. Sagedased külaskäigud Pariisi Sainte-Anne'i vaimuhaiglasse, et vestelda seal patsientide ja professoritega, ei tähenda arvatavasti mitte ainult "teadatahtmist", vaid ka morbiidset naudingut ebanormaalsest. Hiljem kirjutatud "hullumeelsuse ajalugu" on osa Michel Foucault' enda elu- seiklusest, nagu ta tunnistab ka ise.

Kuid terviseprobleemid ja läbikäimine Sainte-Anne'i

vaimuhaiglaga ei takista Foucault'd astumast kommunistlikku parteisse. Kommunism on Prantsusmaal pärast sõda suures aus. Peab märkima, et kommunistide propaganda oskas Vastupanuliikumise teened kirjutada partei arvele ja panna rahva uskuma, et just nemad olid need kangelased, kes päätsid Prantsusmaa, said sakslastest võitu ning nüüd kõige ausamalt ja innukamalt isamaad kaitsevad. Prantsuse intellektuaalid pidasid ikka veel eeskujuks Venemaad. Keegi polnud seal käinud ega saanud võimalust Vene olusid põhjalikult tundma õppida. Proletaarse paradiisi agarad kaitsjad väitsid, et Venemaa on suur ja armetult kurnatud ja et sõda oma hävitusega takistas veelgi hoogsat tööd kommunismi ehitamisel, mis võib-olla ilma selle tragöödiata olekski juba valmis. Sellise utoopia absurdsust võib kõige paremini tõestada aeg. Sõjajärgsed aastad muidugi ei olnud veel küpsed tõe tundmiseks. Alles 1960. aastatel hakkasid prantslased märkama, et "paradiisi" loomine venib ülemäära ja et eesmärgi pidev kaugenemine teeb kogu süsteemi kahtlaseks.

Pärast sõda⁷ paistis peaaegu iseenesestmõistetav, et iga edumeelne vaimuinimene asetus poliitiliselt vasemale ja pidas end enam-vähem kommunistiks. Ulmi kooli noormehed astusid massiliselt kommunistlikku parteisse, aga tulid sealt ka varsti välja. Ka Foucault ei pidanud kaua vastu. Tema erakutüüp ja põlglik toon ei sobinud seltsimeeste elustiiliga. Ta ei võtnud osa ühistest aktsioonidest, ei jaganud tänaval lendlehti ega müünud turuplatsil *L'Humanité*'d. Tema "nietzschelik kommunism" ei leidnud tunnustust ja homoseksuaalsuse pärast oli oodata äikest, sest partei oli selle mõistnud hukka kui kodanliku dekadentsi ilmingu. Partei õpetuse asemel võttis Foucault endale juhtkirjaks luuletaja René Chari ettepaneku: "Arendage oma seadusepärast veidrust!" (*Développez votre étrangeté légitime.*) Näib, et

kooliajal sidus Foucault'd intellektuaalne sõprus Louis Althusseriga, kelle mõjul ta vist parteisse astuski.

Terviseprobleemid takistasid teda mitmel alal. Esi-mesel *agrégation* 'il, mis on eriti raske võistluseksam, ku-kub ta läbi. Sõjaväkke teda ka ei taheta. Õnneks avaneb võimalus saada uurijastipendiumi mõneks ajaks *Fonda-tion Thiers* 'i, mis kuulub Riikliku Uurimiskeskuse ala (*Centre national de la Recherche Scientifique*) ja kus mõnele andekale teadlasele pakutakse võimalus rahuli-kult doktoriväitekirja ette valmistada. Aga seal tekib umbes samasugune olukord kui Ulmi tänavas: korduvad konfliktid kaaslastega, armuvahekorra tõttu teise pansio-näriiga tekib skandaal — Foucault varastab kirjakestist kirju, mis pole temale määratud, ja teeb muid selliseid tempe.

1948. aastal õnnestub tal sooritada filosoofia lit-sentsiaadiksam Sorbonne'is. Sellele järgneb varsti pa-toloogilise psühholoogia diplom, milleks tehtud töös kä-sitletakse unenäo tähtsust inimese mõistmisel. Foucault hakkab õpetama psühholoogiat Ulmi tänavas ja assis-tendina Lille'i ülikoolis. Tema uurimused on vahepeal laienenud vanglaprobleemidele.

Paar kuud tohib ta töötada ka Royaumont'i kultuu-rikeskuses, kus liigub alati palju muusikarahvast. Kont-serdid selles Louis Püha aegses kloostriks on alati kõr-getasemelised. Foucault kohtab seal Olivier Messiaeni õpilasi nagu Pierre Boulez ja Jean Barraqué. Viima-sega seob Foucault'd tugev kiring, mis viib eemale kõi-geest muust, ka fenomenoloogiast ja marksismist. Muu-sikast pole ta seni suurt lugu pidanud, nüüd muutub see aga sama tähtsaks kui Nietzsche. Ka moodne muusi-ka, mis talle seni polnud kõrva hakanud. Aga Barraqué oli moodne helilooja, ja kõik, mis tuli temaga kaasa, paistis ahvatlev. Barraqué järgi on muusika "draama, pateetika, surm. See on täielik mäng, värin kuni ene-

setapuni". Kuidagi foucault'lik mõte ja ka väljendus! Kuid kui Foucault sõidab Uppsalasse, lõpetab Barraqué — arvatavasti perekonna ja sõprade surve — selle destruktiivse vahekorra.

Ja Foucault sõidab Euroopas ringi: kolm aastat Rootsis, umbes aasta Varssavis, siis mõnda aega Hamburgis. Arvatakse, et ta ei kannatanud oma seksuaalhädade pärast Prantsusmaad enam välja. Kõigepealt valis ta Uppsala. Rootsis pidid ju olema lahedamad kombed ja igati vaba eluviis. Prantslastel on alati olnud ning on veel tänapäevalgi iseäralik ettekujutus, et kogu Põhjamaa kannatab seksuaalobsessiooni all. Skandinaavia tütarlapse võib ilma pikema jututa voodisse viia, arvab keskmine prantslane. Selle tõttu on Skandinaavia üliõpilastel Pariisis sageli üsna raske elu — enda kaitseks peavad küüned kogu aeg väljas olema. Rootsi majas on juba ammu loobunud avalikest pidudest, sest sinna trügis alati pariislasi ebasüüdsate ettepanekutega.

Aga oma eksitusest saab Foucault varsti aru. Ta oli nimetatud prantsuse keele lektoriks ja juba tema esimene loeng šokeerib osa kuulajatest. Selle teemaks oli "Armastuse kontseptsioon prantsuse kirjanduses markii de Sade'ist kuni Jean Genet'ni". Sade ja Genet, kaks võigast kuju prantsuse proosas. Iseenesest on teema huvitav, aga ta ei sobi kõigile. Sest Rootsi pole sugugi moraalselt nii laostunud, nagu Foucault lootis. Rahvas on puritaanlik ja homosid koheldakse veel halvemini kui Prantsusmaal. Lisaks on Põhjamaa talv pikk, külm ja pime.

Tänu neile üksildastele ja igavatele talveõhtutele hakkab Foucault kirjutama. Ta ise arvab, et temast tuli kirjanik "kogemata". Seni oli ta korjanud tohutul hulgal elamusi, kogemusi ja kirjutatud materjali, milles ta ei osanud veel korda luua. Kõik see rikkalik dokumentatsioon annab end valada mitmesse artiklisse või raa-

matusse. Teemad lähtuvad peamiselt hullumeelsusest, seksuaalsusest ja võimuküsimusest, mis kiusab inimest, s.t Foucault'd ennast, kõigil elualadel.

1961. aastal jõuab ta viimaks Pariisis väitekirja kaitsta ja püsib siis paar aastat paigal Clermont'i ülikoolis, kus ta psühholoogia professorina võib oma üliõpilasi ja samas terroriseerib neid. Ta on irooniline, sarkastiline, irvitav. Ta kiusab naisi ja nõögib neid, kes teda kuidagi häirivad. Kaasaegsed leidsid, et tema ülbes hoiakus on midagi saatanlikku. Temast järele jäänud rikkalik pildimaterjal jätab mullegi imeliku mulje. Isiklikult pole ma teda kunagi kohanud. Fotodelt vaatab vastu nägu, mis teeb rahutuks — silmad on enamasti tigidad või puurivad, naeratus hammustav, paljaks põetud pea ja prillidki läigivad kuidagi kalgilt.

Pärast 1968. aasta maimässu õpetab Foucault veel Vincennes'i ülikoolis, millest on saanud Pariisi ülikooli kõige revolutsioonilisem fakultet. Peateemadeks on ikka jälle seks, marksism ja metafüüsika, tipuks tol hetkel ülimoodne maoism. Teatud originaalsusest ja eraklusest hoolimata tundub Foucault ujuvat üsna hästi moevooludes. Ja professorina loob ta oma fakulteedis samasuguse intellektuaalse terrori atmosfääri kui Althusser oma Ulmi tänava koolis.

Vahepeal reisib Foucault palju. Episood Tunise ülikoolis tundub negatiivne: õpilased leiavad, et õpetaja on liiga läänelik, et neist üldse aru saada. (Siin võib ängistusega küsida, millise pildi me oleme endast andnud islamimaades.) Foucault' teed viivad teda veel Poolasse, kust ta esimesel korral kiiruga koju saadeti, kui selgus, et ta oli läinud õnge ühele poliitilise politsei pederastile. Siis kohtab teda veel mõnel konverentsil Brasiilias või Jaapanis.

Reisidest tekitas kõige suuremat kõmu reportaaz Iraanis 1977. aastal. Foucault' silmis oli Homeini hu-

vitav mees ja sündmused Iraanis erilise tähtsusega maailma ajaloole. Selles revolutsioonis arvas ta ära tundvat "seaduse uue mõtte", mis lõpuks vabastas selle "meie demokraatiate kitsast legalismist". Alain Renaut' ja teised Foucault' kaitsjad väidavad, et ta ei taibanud veel, milliseks mõrtsukaks kujuneb šahhi kukutaja ja tema "islamivabariik". Aga mingit Homeini-vaimustust ei olevat ta kunagi üles näidanud, ainult uudishimu ja üllatust, kirjutab François Ewald, sest ta polnud veel leidnud vastust küsimusele, mis teda oli ammu piinanud: kuidas seletada, et mõned inimesed lähevad idee või utopia eest vabatahtlikult surma?

Üllatav küsimus, mis väärís reisi pärslaste maale. Juba selle formulatsioon näitab, et on võimalik õppida filosoofiat, uurida psühholoogiat ja sooritada eksameid, teadmata või alles palju hiljem märgates seda, mis on selge nii mõnelegi harimata maamehele: et inimene ei ela ainult leivast. Foucault'-Ewaldi küsimus tuletab meelde ühte sürrealistlikku intervjuud raadios, kus usutleti etnoloogi, kes oli veetnud pikki aastaid Aafrikas, et seal uurida pere- ja sugukondlikke suhteid päriselanike seas. Uuriija kuulutas uhkelt ja enesega rahulolevalt, et ta oli avastanud midagi olulist, mida võis väljendada lihtsate sõnadega: perekond koosneb kolmest põhielemendist: isa, ema ja lapsed! Et sellele äratundmisele jõuda, oli ta pidanud palju vaeva nägema ja mitmesuguseid ankeetlehti täitma.

Seda Iraani-reisi uurivad tulevikus veel terrorismi, fašismi ja islami eriteadlased ning politoloogid, kuid tundub, et Foucault laseb end mõjutada Pariisi moodidest. Tänapäeva filosoofia firdib ajakirjandusega. Mitmed tuntud "mõtled" nagu Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Raymond Aron ja Bernard-Henri Lévy kasutavad aktuaalsust nii-öelda igapäevase leivana, et nende ideed võiksid jääda tõeluse pinnale. "Ei pea juures olema, kui

ideed sünnivad ja nende jõud välja purskab,” kirjutab Michel Foucault oma reportaaži puhul Itaalia ajalehele *Corriere della Sera*, “mitte raamatute kaudu, mis neist kõnelevad, vaid sündmustes, milles nende jõud end avaldab. Intellektuaalid peavad töötama koos ajakirjanikega ideede ja sündmuste ristumiskohal.” Ainult Pariisi mood see siiski ei saa olla, sest juba Hegel ütles, et “hommikulehe lugemine on nagu realistlik hommikupalve”. Ja võib-olla oli Foucault’l seegi lause Hegelist mällu jäänud.

1970. aastatel näib hullumeelsuse teema olevat ammendatud. Foucault’ huvi koondub nüüd vanglatele. Põhiprobleemiks jääb ikkagi kinnivõtmine, kinnipidamine, vahetegemine mõistliku ja mittemõistliku, lubatu ja lubamatu vahel.

Kui kuskil tekib rahutusi või mäss, lööb Foucault aktiivselt ja konkreetselt kaasa. Ta pillub politseinikke kividega ja ähvardab, teivas käes. Tal on füüsiline vajadus tegutseda. Tema musklid peavad liikuma. Võib-olla oleks temast sportlasena saanud positiivne isiksus. Aga prantsuse intellektuaalseis ringkonnis ei peeta spordist lugu. Mõtlevate peade arvates on see tegevus sobiv “alamale” rahvakihile. Mäletan ise, kuidas pärast töötunde välisministeeriumi kultuuriosakonnas pidin poolsalaja Charléty staadionile lippama, sest ümbrus oleks olnud “väga imestunud”, kui oleks selgunud, et ma käin niisuguses kohas vehklemist harjutamas.

Hullumeelsuse variatsioonid olid andnud põhja Foucault’ esimesele tähtsale teosele *Folie et Dérason: Histoire de la Folie à l’âge classique* (Hullus ja meeletus: Hullumeelsuse ajalugu klassikalisel ajastul (1961; teine trükk 1972)). Foucault püüab selles ümber lükata positiivistlikku psühholoogiat, mis arvab end olevat jõudnud teaduslikkuse tasemele, sest et oskab kasutada teste ja tavalisi uurimismeetodeid. Kuid tehnoloogiline rafinee-

ritus pole muud kui märk sellest, et "ta on unustanud inimese negatiivsuse". Mis on vaimuhaigus või haigus üldse? "Haigus on tervise psühholoogiline tõde ja just nimelt sellepärast, et ta on selle inimlik vasturääkija." Meditsiinilised kategooriad sulevad vaimuhaige oma haigusesse. Vaimuhaige ja terve mõistusega inimene ei kõnele enam teineteisega. Neil ei ole enam ühist keelt. 18. sajandist peale peetakse hullust vaimuhaiguseks, ja unustusse on vajunud need sõnad ning see eripärane süntaks, mille abil hullus ja mõistus võisid suhelda. Tänapäeva psühhiaatria keel on mõistuse monoloog hulluse üle ja asendab nüüd vaikust, mis oli järgnenud vestluse kaole. Kogu läänekultuur on Foucault' järgi kinni pidanud mõistuse ja mõistusetuse opositsioonist. 17. sajand oli juba harjunud kinni panema kõiki, kes mingis mõttes ei sobinud antud ühiskonna raami: vaesed, kerjused, hulgused, taskuvargad, homoseksuaalid jne. Ja tänapäeva terve mõistusega kodanik paneb samuti need "kahtlased elemendid" kergekäeliselt nii-öelda ühte pat-
ta.

Raamat on täis huvitavaid ideesid, kuigi arstid ei ole üksmeelsed seda hinnates. Ajaloolane Fernand Braudel aga kinnitab, et ajaloo vaatlus on originaalne ja et Foucault' teeneks võib pidada ajaloo, filosoofia, psühholoogia ja sotsioloogia sünteesi. Ja Braudeli arvamisel on kaalu. Lugeda on seda raamatut aga üsna raske ja tõlkida veelgi raskem. Tekst on kohati liiga tihe, kohati retooriline, detaile esineb kobarate kaupa. Mõni lehekülg on lausa hermeetiline. Aga see aspekt väljendab minu meelest hästi prantsuse ülikooli vaimu ja stiili. Teaduslik oopus peabki olema raskesti loetav; see on määratud eliidile, *vulgum pecus* hoidku end sealt eemale. Sellist nõuannet olen ise noore uurijana kuulnud ühe tuntud keeleteadlase suust.

Teine tähtis kirjanduslik etapp kannab pealkirja *Les*

Mots et les Choses (Sõnad ja asjad; Paris: Gallimard, 1966), millele järgneb varsti *L'Archéologie du Savoir* (Teadmise arheoloogia; *ibid.*, 1969). Siin on juttu kõigepealt "humanitaarteaduste arheoloogiast". Need teadused sündisid 19. sajandi alul, kui "homogeenne korraldatud esituste väli" lagunes ja tõi huvipunkti uued "objektid": keel (filoloogia sünd), elu (bioloogia sünd), töö (poliitilise ökonomia sünd). Sellega muutub kõik. Tõeluse nägemine tähendab nüüdsest peale, et kogemusele jäetakse kõige suurem kehalik läbipaistmatus ja et temast tungib läbi pilk, millel on ainult tema enda valgus.

Sõnad ja asjad on kirjutatud võrdlemisi lihtsalt ja arusaadavalt ning sel raamatukesel oli tohutu menu. Sellega tõusis Foucault koos Lévi-Straussi ja Lacaniga strukturalismi apostliks. Kõik kolm väidavad, et süsteemid eksisteerivad enne meid. Ka sõnad asetuvad kõnelejust olenematusse süsteemi. See on anonüümne mõte, teadmine ilma teadjata, mis väljendab ühte ajalõiku ja selle ühiskonda ning "sunnib" indiviidi. Foucault' meelest on kõne ja muud kommunikatsioonivahendid samasugused surveabinõud kui hullumaja ning vangla.

Kolmas olulisem sulg on ja suletuse uurimus ilmus 1975. aastal samuti Gallimard'i kirjastusel nagu enamasti kõik Foucault' Prantsusmaal avaldatud tekstid -- *Surveiller et punir* (Valvata ja karistada), milles käsitletakse ühiskonnale hädaohtlike või ebameeldivate elementide neutraliseerimist 18. sajandist kuni tänapäevani.

Raamat algab õudse surmanuhtluse kirjeldusega: keegi Damiens, sõdur ja sulane, kes oli lõonud Louis XV-t sümboliseks väikese taskunoaga, meeldetuletuseks, et kuningas peaks paremini täitma oma kohustusi, kisti 1757. a Pariisis praeguse raekoja platsil neljaks, ja see skandaalne karistusviis jäi unustamatult inimeste mällu.

Avalikkude hukkamissteenide aeg näis olevat möödas ja surmaotsuste täideviimist hakati peitma vanglamüüride vahele. (Kuid ei tohi unustada, et paarkümmend aastat hiljem ilmus giljotiin ja rahvas jooksis alati suure huviga vaatama, kuidas päid maha lõigatakse!)

Foucault, kes oli juba *Sõnade ja asjadega* kuulsaks saanud, võttis vastu uusi loorbereid. Isegi range ajaleht *Le Monde* pühendas uurimuse analüüsile tervenisti kaks lehekülge.

Viimane oluline teos või teostesari sai üldtiitliks *Histoire de la Sexualité* (Seksuaalsuse ajalugu), mille esimene köide *La Volonté de savoir* (Teadatahtmine) ilmus 1976. a. Umbes kümme aastat hiljem järgnevad *Le Souci de Soi* (Hool enda eest) ja *l'Usage des Plaisirs* (Lõbude kasutamine) — mõlemad 1984. aastal.

Foucault' seksuaalsus tahab olla eetika, inimese vabastamine opressiivsetest jõududest. Esimeses köites püüab autor aru saada, kuidas meie moodsad ühiskonnad on moodustanud seksuaalsuse "kogemuse". Ta võtab aluseks peamiselt kirjanduslikke dokumente — meetod, mis šokeeris statistikaga harjunud ajaloolasi, kelle arvates kirjanduses esinevad andmed toetuvad erandjuhtumitele, mida ei tohi üldistada. Ta arendab siinjuures biopoliitika mõistet: vanasti toetus võim surmale, tänapäeval püüab ta valitseda elu.

Algne küsimus näib olevat: miks on seksuaalsus teatud hetkest peale muutunud probleemiks? Ja selle järel: mispärast annavad seksuaalne käitumine ja sellega seotud tegevused ning naudingud põhjust moraalseks muutsemiseks? Foucault' arvates võib neile küsimustele vastuse leida Muinas-Kreekast: seksuaalsus teeb rahuks, kui on tegemist pederastiaga. Kreeka naine kuulus automaatselt seksuaalsuse piirkonda, kuna poisid olid vabad ja võisid valida. Homoseksuaalses armastuses paneb laps oma tulevase mehestaatuse mängu. Noore

homoseksuaalsus ja tulevase mehe mehelikkus on vastuolus. Samuti on vastuolus tema sotsiaalne ja tsiviilne osa ühiskonnas. Foucault arvab, et kõik seksuaalsusedraamad on saanud alguse sealt ja meie tavamoraali kõige tähtsamatel punktidel nagu abielutruudus, heteroseksuaalsus, naudingu hädaohud ei ole midagi tegemist "selle väljamõeldisega, mida nimetatakse judeo-kristlikuks moraaliks".

Mitmed kriitikud leiavad, et Foucault fantaseerib siin liiga vabalt, sest Muinas-Kreeka eluviisi lahutab meie tsivilisatsioonist kaunis suur vahemaa. Ja tahes tahtmata tuleb ka tunnistada, et judeo-kristlikud põhimõtted on juba sajandeid vorminud eurooplase südame-tunnistust — ka siis, kui ta ise ei pea end juudiks ega kristlaseks.

Foucault' nimi on juba nii tuntud, et vaatamata mitmesugustele konfliktidele isiklikul ja ühiskondlikul pinnal — siia kuuluvad ka ässitamiskäigud vanglates ja aktiivne osavõtt tänavaklustest —, antakse talle profesorikoht *Collège de France* 'is, kus ta peab loenguid aastail 1970–1984.

Intensiivne seksuaalne tegevus oli juba jätnud oma päranduse. Foucault sureb 25. juunil 1984. a. Arstlike tunnistuste järgi on põhjuseks peaaegu mädanemine ja neuroloogilised komplikatsioonid. Mõned kõnelevad vähist. Alles hiljem selgub, et Foucault' haigus oli AIDS, prantsuse keeles SIDA, mis oli juba palju homoseksuaale hauda viinud. Foucault ise teadis oma häda, kuid suutis stoiliselt oodata surma, töötades kuni viimse silmapilguni.

Väljaspool igasuguseid sümpaatia või antipaatia mõõdupuid võib väita, et Michel Foucault on üks huvitavamaid isiksusi prantsuse kultuuriloos ja kindlasti meie aja pehkinud tsivilisatsiooni esinduslikumaid kujusid. Ta on subversiivne, provotseeriv. Ta ässitab ja

mässab. Ta püüab pahupidi pöörata filosoofia senised mõttekäigud ja ajaloometodid. Minu kriteeriumide järgi läheb ta oma arutlustes sageli rappa, aga mõnikord oskab ta alla kriipsutada tõdesid, mis seni on kippunud jääma kahe silma vahele.

On silmanähtav, et traditsiooniline ajalookäsitlus vaatab mööda paljudest olulistest faktidest. Statistilised tõed ei seleta alati inimkonna käitumise põhiküsimusi. Uuritakse näiteks välja abielude ja sündide arv, kuid see ei seleta seksuaalsuhete eripära ning nende osa demograafilises arengus.

On selge, et eriti ajaloo valdkonnas tuleb vahetevahel tuulutada mõisteid ja meetodeid. Igale juhul on juba möödunud aeg, kui — nagu minugi lapsepõlves — lükiti kokku lahingute ning rahulepingute daatumid ja valitsevate ringkondade sugulussidemed, millest pidi jätkuma mineviku mõistmiseks. Tuli pähe tuupida, et Gustav Adolf langes Lützeni lahingus 1632. aastal, aga kuidas Euroopa elas ja suri 30-aastase sõja ajal, seda ei teadnud vist isegi õpetaja. Tänapäeva "mentaliteetide ajalugu" on ette valmistanud pinna uutele arusaamadele. Foucault' seksuaalsuseprobleemid aitavad ka valgustada mõndagi tumedat punkti, mis seni oli jäänud tabude alla peitu.

Foucault' järgi tuleb ka filosoofia pea peale pöörata. Nietzschele tähendas filosoofia kõigepealt kogemust ja filosoof pidi oma eluga — mitte ainult kirjutatud raamatute kaudu — eeskujuna andma. Foucault vormib oma mõtte selle mudeli järgi ja väidab, et filosoofia pole muud kui "mõtte kriitiline töö iseenda kallal. Selle asemel et legitimeerida seda, mis juba on teada, hakkab ta pigem uurima, kuidas ja kui kaugele oleks võimalik mõelda teisiti".

Pole siis imestada, et ta sattus konflikti "elukutseliste" ajaloolaste ja filosoofiaprofessoritega. Tema kirjutusi

sed hullumeelsusest ja vanglatest ei olnud historikuste jaoks piisavalt põhjendatud, nad olid neile liiga naiivsed. Seksuaalsuse ajaloo puhul jälle reageerisid filosoofid negatiivselt. Paul Veyne'i arvates on just Michel Foucault kõige paremini taibanud kaasaegse filosoofia sõlmküsimust: kuidas leida uusi vaatekohti üleminekuks kristlikult maailmapildilt järelkristlikule? Foucault' suuri pingutuseobjektiks olevat olnud Nietzsche*tõe olematuse* teesidest lähtudes leida filosoofiline väljapääs nihilismist, ehitada julgelt järelkristlik moraal, mis sobiks meie ajale.

Suur osa Foucault' toodangust on ilmunud väljaspool Prantsusmaad ning huvi tema vastu on eriti elav Saksamaal ja Ameerikas. Selle fenomeni selgituseks tuuakse tema edu *Sõnade ja asjadega*, mis tegi ta tuttavaks laiemale prantsuse publikule, kuid samas takistas teda hiljem avaldamast Prantsusmaal sügavamaid filosoofilisi arutlusi.

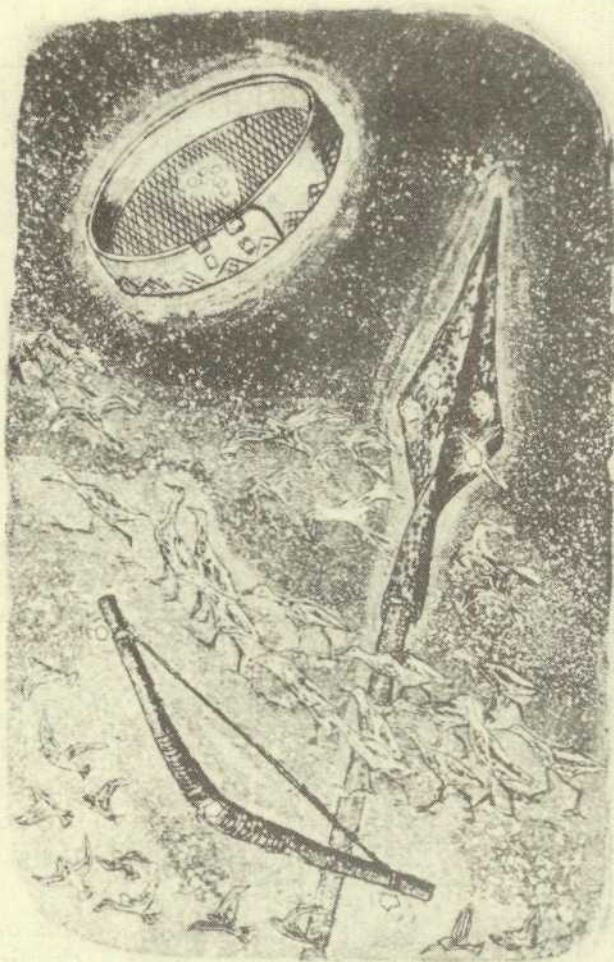
Eriti märkimisväärt on Foucault' võimuküsimuste analüüs ja teadvustamine. Võim tükitab igale poole ja väljendab end mitut moodi — sõnades ja tegudes, teadmistes, hoiakutes, suhetes. Ühiskond nõuab distsipliini ja see avaldab survet peale vaimuelu veel ka kehalistele vajadustele. Suletusestruktuurid on meie tsivilisatsioonis olulisemad kui keelud. Võimu negatiivsus võtab sageli positiivsuse maski nagu organisatsioonid, määrused, korraldused, juhendid jm.

Võimumõistet on nüüd hakatud tähele panema seal, kus seda varem ei märgatudki, kuigi sõna *pouvoir* on prantsuse keeles üsna sagedane. Aga see ei ole seni esinenud samades kontekstides. Võimu kaasinimese üle on judeo-kristlikus traditsioonis alati peetud hädaohtlikuks väärtuseks, mille kurje kalduvusi neutraliseerib ainult *caritas*, ennastsalgav armastus. Imelikul kombel jääb see teema prantsuse katekismustes kahe silma vahele.

Esimene peapatt *orgueil* (kõrkus) saab veel sajandialguse käsiraamatuis enesele suunatud definitsiooni: "ohjeldamatu lugupidamine enda üleolekust või tublidusest". Sellest võivad muidugi tuleneda domineerimispahed, aga mitte alati, ja seda pole kuskil öeldud selgesõnaliselt, kuigi juba Clairvaux' Bernard hoiatas selle eest paavst Eugenius III.

Arvatavasti ei võtnud Foucault kunagi aega sügavamaks järelemõtlemiseks katekismuse teeside üle. Ja vaevalt oli ta kunagi lugenud Bernard'i tekste. Niisiis avastas ta ise, omal jõul, et võim juhib ja kiusab maailma, ja arvas, et inimesel, kes võimu tõttu kannatab, on õigus pilduda kive ja pomme.

Võimu olemus aga jäi talle siiski ebamääraseks, ja võib-olla ta ei märganudki, et ka tema ise janunes mingil määral võimu järele. Kuidas muidu võiks seletada seda intellektuaalse terrori meeolelu, mis ümbritses tema õppeprogramme ning mürgitas sageli suhteid kolleegide ja õpilastega?



Lagle Israel.
SUUR ODA, VIBU JA UUS SÕEL
(Akvatinta) 1965

LEWIS MUMFORD LINNAKULTUURIST JA SELLE SAATUSEST

Leonidas Donskis

Tõlkinud Eva Kont

Lääne kultuuri on ajaloolased ja filosoofid sageli käsitletud kui mingit erilist fenomeni, mingit erandit ajaloo käigus, mida iseloomustab hoogne ühiskonna majanduslik, poliitiline ning vaimne areng. Georg Wilhelm Friedrich Hegel nimetas Euroopa kultuuri mõistuse ja vabaduse kultuuriks. Et sellel kirjeldusel oleks mõte, peab märkima, et Euroopa kultuur on kõigepealt linnakultuur. Omavalitsusega linnadest alguse saanud klassikaline linnakultuur laienes Euroopa, iseäranis romaani-germaani eluviisina ajas ja ruumis. See panigi aluse klassikalisele Euroopa kultuurile.

Klassikalise linnakultuuri pühakoja kupliks on ülikoolikultuur. Isegi väikelinn, millel pole märkimisväärset tööstuslikku baasi, rikkust ega võimu, aga on ülikool, muutub ajaloo ja kultuuri sulatuskohaks, vabaks ja omaette üksuseks. Ühisjoon avaldub selles, et igal üksusel on omapärane rahvus- või piirkondlik kultuur. Kultuuri- ja teadusasutustega linn saavutab suuremate

Tõlgitud ingliskeelsest käsikirjast "Lewis Mumford: The culture of cities and its destiny".

linnadega võrreldes teatud iseseisvuse ja vabaduse. Ontokultuuriliselt pole tsentri mõistel klassikalises linnakultuuris mingit erilist tähendust. Vaba linn on ühtlasi vaimu linn. Ta oskab tunnustada ja õigesti väärtustada oma teadlasi ja kunstnikke, oma kodanike vaimutegevust; ta suudab kindlustada oma elanikele kõik vajaliku eneseteostuseks. Klassikalises linnakultuuris ei eksisteeri (ontokultuurilises mõttes) keskuse ja provintsi mõistet. Maailmaajaloos on tähtsad isegi väikelinnad, mis loovad aktiivselt kultuuri.

Sel viisil sünnib üks Euroopa kultuuri suuremaid imesid: väikelinn, kuhu kontsentreeritakse klassikaline arhitektuur ja teised kunstivormid, kus märgitakse ära ning jäädvustatakse inimeste suurenevad teadmised, nende sihipärane tegevus ja vaba tahe. Tekib küsimus: missuguseks muutub linn ja milliseid olemise vorme ta omandab klassikalistel ja postklassikalistel kultuuriepohhidel. Et püüda vastata sellele küsimusele, peab kõigepealt vastama põhiküsimustele linna olemuse kohta, vaatlema linnafenomeni *sui generis*. "Mis on linn? Kuidas ta tekkis? Millised protsessid temas jätkuvad, mis funktsioonid tal on, millist otstarvet ta täidab?" (Mumford 1966: 11). Kultuuris on need küsimused aja ja ruumi probleemist lahutamatud.

Linna ja linnakultuuri on paljud filosoofid, sotsioloogid, ajaloolased ja teoreetikud vaadelnud nii ühest kui teisest aspektist (Oswald Spengler, José Ortega y Gasset, Patrick Geddes, Vere Gordon Childe, Henri Frankfort, Stuart Piggott, Christopher Tunnard). Linna tõlgendamises on palju eri suundi: sotsioloogiline, majanduslik, isegi psühhoanalüütiline, mis vaatleb linna kui "uue meheliku agressiivse vastuhakupsühholoogia ning naiseliku loomuse ja sõltuvusprintsipi vahelist vastuolu" kajastavat fenomeni. (Brown 1985: 281–282.) Linna kõige tavalisem tõlgendus peab seda oluliseks kul-

tuurialgeks ja ontokultuuriliseks nähtuseks. Väga sageli käsitatakse linna kui kultuurilise suhtlemise, suhtumise, tähenduste ning väärtuste sfääri ja ruumi, kohta ning vahendit ühiskondliku elu ja kultuurivormide integratsiooniks, kui universaalset biosotsiaalset ja sotsiokultuurilist mudelit.

Üks originaalsemaid ja ammendavamaid teooriaid linna ja tema kultuuri kohta kuulub Lewis Mumfordile, linna uurijale *par excellence*, kes püüdis oma töös hõlmata linnauurimise kõiki võimalikke aspekte. Ta ütleb: "Linn kui tervik on geograafiline süsteem, majanduslik organisatsioon, institutsiooniline protsess, ühiskondliku tegevuse teater ja kollektiivse ühtsuse esteetiline sümbol. /---/ Linn edendab kunsti ja on kunst; linn loob teatrit ja on teater." (Mumford 1938: 480.)

Ometi on kõik sotsiokultuurilised tunnusjooned, mis määratlevad linna sotsiaalse draama toimumiskohana ja kultuurivahendina, teisesed ning tuletuslikud. Linn on ka kultuurivormide autonoomne maailm, tal on oma vormidekeel. Teiste sõnadega, linn on kultuuri ontoloogiline keskus. Sellepärast peavad linna esmane definitioon ja ta põhitunnusjooned olema ontokultuurilised, aja ja ruumi mõistetega seotud. Aja ja ruumi puhtontoloogilised mõõtmed muutuvad ontokultuurilisteks: linnast saab kultuuriruum ja selles ruumis linnaajalooks vormunud ajalugu muutub kultuuriajaks. "Maailmaajalugu on linna ajalugu!" (Spengler 1932: 95.)

Ajalugu pole ainult erinevate elu- ja tegevusviiside või eri kultuuride looja. Kõigepealt on ajalugu ise loodud ja tingitud kultuuride poolt, dünaamiliste, tulevikku suunatud kultuuride poolt, millel on oma ajalugu ja ajalooline mõtlemisviis. Looduslikul maailmal pole ajalugu. Kõik looduse ajaloo atribuudid on vaid looduse inimlikustamine, looduse integreerimine inimmaailma ja -kultuuri. Traditsioonilistel, staatilistel, minevikku suu-

natud kultuuridel pole ajalugu ega ajaloolist mõtlemisviisi. Ajalugu on põhiline ontokultuuriline mõõde, inimelu ja -tegevuse projekteerimine igavikku. Peamisteks eeltingimusteks ajaloo ja kultuuri loomisel on igaviku ning inimese elu lõplikkuse poolused: ajalisus ja üleajalisus, absoluutne ja inimlik ruum, absoluutne ja inimlik aeg. Nende pooluste vahel eksisteerib ka metafüüsiline pinge, s.t metafüüsiline pinge ontoloogilise reaalsuse ja inimtegevuse vahel. Selle pinge väljaks on ajaloo algust tähistav linn.

Esimeste linnade ehitamine on ka ajaloo ehitamine. Linnade teke tähistab ajalooliste kultuuride tekki- mist ja ajaloo sellised kultuurid algavad inimese suure eemaldumisega looduse maailmast. Ajalookultuurid te- kivad koos linnaga ja linnas. Need kultuurid sünnivad koos uue ruumi ning ajaga. Nii on linn ontokultuuri- lises mõttes ruumiks ja ajaks inimesele kultuuris ning kultuurilisele olemisele.

Linn tekib sellest uuest ruumist. J. Ortega y Gasset arvab klassikalise polise tekke kohta nii: "Kuid Kreeka- Rooma otsustab end eraldada väljadest, "loodusest", geobotaanilisest kosmosest. Kuidas on see võimalik? Kuidas saab ta põldudest eemalduda? Kuhu on tal min- na, kui maailm on üks hiiglasuur, piiritu väli? Üsna lihtne, ta eraldab müüri- ga tüki neist väljadest, moodustades suletud, lõpliku ruumi vastukaaluks amorfsele, piiramata ruumile." (Ortega y Gasset 1932: 151-152.)

See uus ruum on lõplik ja rangelt lokaliseeritud, see ei takista suhtlemist linna asukate vahel ega hävita maailmatunnetuse, kaemuse, kollektiivi ühtsuse ja kollektiivse kõiksusekogemuse põhivorme. Linn tekib kui antropomorfiseeritud kosmos, kui inimolendi universum. Linn tekib kui "inimese loodud koopia universumist" (Mumford 1966: 63).

Maailma antropomorfiseerimise kaudu tekib põhili-

ne eeldus ajaloo sünniks. Kui me võtame omaks, et linn on antropomorfiseeritud kosmos ja inimolendi universum, siis tekib uus küsimus — mis oli enne linna? Milline oli tema eeljalugu? Kuidas on võimalik tähistada linna, seega ühtlasi ajaloo sünnimomenti? J. Ortega y Gasset ütleb: “Väljakaevamised ja arheoloogia lasevad meid näha midagi, mis eksisteeris Ateena ja Rooma pinnal enne Ateenat ja Roomat. Kuid üleminek puhtalupoeglikult ning ilma erijoonteta eeljaloolt linnade tekkimisele (see uut laadi vili, mis loodi mõlema poolsaare pinnal), jääb saladuseks.” (Ortega y Gasset 1932: 151.)

Varases linnas polnud sotsiaalset atomismi ega nomadlust. Samuti polnud võõrdumist, mis tuleneb eluviiside ja kultuurivormide ebastabiilsusest — eluladi, mitte mõtlemisviisi silmas pidades. Piiratud ruum võimaldas linnaelanikul põhjalikult tutvuda oma linnaga, selle keskkonnaga, inimeste ja asjadega, mis teda ümbritsesid. Platoni arvates ei peaks täiuslikus linnas olema rohkem kui viis tuhat elanikku; see hulk on veel suuteline kuulma kõnemehe häält ja ennastki arusaadavaks tegema. “Platoni ideaalne linn peegeldab taevaliku arhetüübi korrapära.” (Hassett 1984: 115.) Antiikse polise ja keskaegse katedraallinna ruum on pühitsetud ruum, kuna klassikalised linnad peegeldavad ikka veel taevaliku arhetüübi korrapära. Siiski avaneb ka see antropomorfiseeritud ruum lõpmatusse ruumi ja olemusse. O. Spengler kommenteerib: “Kunagi pole maaga seotuse tunne, taimetaoliselt kosmiline, end nii jõuliselt väljendanud kui pisikeste varajaste linnade arhitektuuris, mis koosnesid vaevalt rohkem kui paarist tänavast turuplatssi, kindluse või pühapaiga läheduses.” (Spengler 1932: 92.)

Klassikalises linnas on ruum täielikult avatud olemise tõelisusele, absoluudi sfääri, ajaloo ja kultuuri loo-

misele. Rangelt lokaliseeritud ja limiteeritud ruum, pühitsetud ruum klassikalise linna kujul, elu- ja kultuurivormide stabiilsust, kindlakskujunenud eluviisi püsi-vust, keskkonnaga seotust kujutav — see on osa ontokultuurilisest maaelu pärandist, mis löi ka “kodumaa” fenomeni. Küla on kõikide kultuuride ontoloogiline keskus. See vormib tsivilisatsiooni (s.t jäädvustatud ajaloolist kultuuri) ja aktualiseerib selle teisendusi, tehes võimalikuks linnakultuuri olemasolu ja linna enda etapilise arengu.

Linn ja linnakultuuri eri vormid on alati ajaloo loom-ing. Linn on ajalooline. Ta loob ajalugu ja on loo-dud ajaloo poolt. Linn liitub ajalooga. Ta on haaratud pidevatest muutustest ja see toob kaasa ta paratama-tu enesehävitamise. Linn on kultuuri eri vormide, stiil-lide ja mallide tõusu ning languse parim näitaja, linn tunnistab nende õitsengut ja seejärel nende muutumist teiste kultuuride osakesteks. “Aeg saab linnas nähta-vaks.” (Mumford 1938: 4.) Linna tänavad, ehitused, monumendid, arhitektuuristiilid toovad õigupoolest sil-ma ette aja kulgemise.

Siiski on linnal kaksikloomus. Ta mitte ainult ei võta osa kõigist ajaloolistest protsessidest, vaid ka jääd-vustab ning igavikustab nägemuse Olemisest, Kosmo-sest ja Jumalast, mida inimene pidevalt loob. See on kahemõõtmeline ontokultuuriline aeg, mis alati kõigub igaviku ja ajalikkuse, historismi ja metahistorismi va-hel. Aeg klassikalises linnas — orienteeritud igavikule ja absoluudile — oli siiski pühitsetud aeg. Seepärast oli klassikaline linn ühtaegu ajalooline ja ajalooväline. See on veel üks ontokultuuriliselt külalt päritud järe-l-mõju. Küla on lihtsalt ajalooväline. See on universaalne ja igavene ontokultuuriline mudel. Küla on alati olnud väljaspool maailmaajalugu, sest ta ei osale linnade ja linnakultuuri kasvuprotsessis.

Siiski väidab O. Spengler, et linnade olemuses on metafüüsiline lähenemine surmale. Nii ennustab linna tõus tema langust. Ruum maailmalinnas ehk "Megalopolises" on tohtu ja tema aeg seguneb täielikult ajalooa: linn kaotab oma teised dimensioonid. Kultuurilise eripäraga linna ajajärk lõpeb, "ja siis algab gigantne Megalopolis, linn kui maailm, mis ei talu midagi peale iseenda ja mis hakkab hävitama pilti maast" (Spengler 1932: 94). Hiljem vaidles L. Mumford vastu O. Spengleri radikaalsele historismile ja fatalismile; Mumford tõestas oma linnateoorias, et alati on olemas ajaloolisi alternatiive, et kriis või kultuuri hääbumine pole paratamatud tagajärjed. Siiski jagab L. Mumford O. Spengleri mõtteid linna elutsükli kohta. Seepärast on väga tähtis leida vastus neile põhiküsimustele: mida tähendab linn Lääne kultuuris? Missugune on linna-kultuuri lähtekoht? Missugune on linnakultuuri saatus? L. Mumford on oma fundamentaalsetes linnauuringutes püüdnud nendele küsimustele vastata.

Side tema uuringute ja O. Spengleri teooria vahel — elutsükli idee ja kultuurimorfoloogia teoreetiline traditsioon — võimaldab meil läheneda L. Mumfordi teoreetilistele töödele ja tõlgendada neid niihästi üksnes ühiskonnakriitikana, linna spetsiifilise uuringuna ning arhitektuurivormide analüüsina kui ka unikaalse kultuurifilosoofiana.

Linn — maksimaalse sotsiaalse jõu kontsentratsiooni, sotsiaalse kommunikatsiooni ja sotsiokultuurilise integratsiooni koht ja väljendus — on omandanud Lääne kultuuriprotsessides eri rolli. Lääne inimese jaoks pole linn mitte ainult loomesfäär või -vahend, difusioon ajas ja ruumis, kultuuri jäadvustamine, ega mitte ka lihtsalt võimalus järgida kultuuripärandi vorme, märke ja sümboleid *sub specie temporis* ja *sub specie aeternitatis* (ajalisest ja igavikulisest aspektist). Lääne inimese

jaoks saab linnast tema vaimne eripära, ideaalne sotsio-kultuuriline mudel, iselaadne vaimne dimensioon. Kõige adekvaatsemalt väljendus see romantismi maailmavaates, eriti romantismis üldise mõtteparadigma ja väärtussüsteemina. William Blake'i linnakontseptsioon on hea näide sellest. "Linn on Blake'i jaoks elav vaimne entiteet. Ta nimetas seda sisemist linna "Golgonooza", tüvest *golgas* 'kolju', sest linn ei eksisteeri väljaspool meid, vaid meie sees, inimajas: "Golgonooza", vaimne igavene London, neljakordne mõõtmatus töös ja mures, igavesti ehitav, igavesti lammutav..." (Raine 1986: 140).

Niisiis käsitab W. Blake linna kui riigi, rahva ja selle kultuuri pühitatud ning poliitilist keskust — mitte ainult kui kultuuri kogumit, vaid kui kultuuri ideaali, mitte ainult kui aja vaimu ja väljendust, vaid ka kui igavikukujutlust. Linnas ja seal loodud elu- ning kultuurivormides koonduvad tähenduse konkreetsus ja loogiline universaalsus, võimed ning teod, ajaliskus ja ajatus. Linn pole mitte ainult kultuuri reaalsus, vaid ka transtsendentaalne eesmärk ja ideaal. " "Golgonooza" on selle maailma meeste ja naiste töö, et realiseerida ajas kujutlust igavikust, et ehitada väline linn sisemist linna kujutades, või, kui kasutada iiri müstiku George Russelli fraasi, et kohandada "ajapoliitikat" "igavikupoliitikale". See on olnud Platoni, Aristotelese, Püha Augustinuse ja Blake'i enese õpetaja Swedenborgi juhtmõtteks." (Raine 1986: 140.)

W. Blake'i idee igavikulinnast võib selgelt omistada Lääne mõttetraditsioonile.

Linn Lääne kultuuris ei muutu ainult kultuuri sümboliks või vahendiks. Linnakultuur on Lääne kultuuri alus. See on Lääne kultuuri telg, tema ideede, väärtuste ja tähenduste põhisfäär. Linna ja kultuuri peeti Vana-Kreekas ning hiljem Lääne-Euroopa kultuurides identseteks fenomenideks. J. Ortega y Gasset märkis:

“Seepärast võibki Sokrates, suur linlane, *polise* vaimu kvintessents, öelda: “Mul pole midagi tegemist puudega väljal, minusse puutuvad ainult inimesed linnas.” Mida teadsid sellest kõigest küll hindud, pärslased, hiinlased või egiptlased?” (Ortega y Gasset 1932: 152.)

Niisiis saavad sõnadest “linn” ja “kultuur” õigupoolest sünonüümid. Otstarbekohane inimtegevus, mis on kultuurilisele protsessile loomuomane, vaba tahe ja selle avaldused, samuti kultuuri institutsioonid — kõik nad muutuvad linna monopoliks. Vana-Kreeka polised, piiskopilinnad või Firenze- või Veneetsia-taolised linnriigid muutusid Lääne-Euroopas kultuuri varjupaikadeks ja inimeste mõtete vahendajaiks. See pole tingitud mitte ainult kõige tugevama vaimse potentsiaali — teadlaste, filosoofide, kunstnike, nende patroonide ja teiste vaimse eliidi esindajate — koondumisest linnadesse. Seda fakti tuleb pidada pigem klassikalise linna õitsengu tulemuseks kui selle põhjuseks.

Kõige tähtsam põhjus on järgmine. Ühelt poolt on kultuur omavalitsuslikes linnades polü-, mitte monotsentriline. Omavalitsusega linnast saab ajaloo vaba looja polütsentrilises kultuuris. Teiselt poolt on antiikses polises ja Euroopa linnriigis (teiste sõnadega klassikalises linnas) säilinud ontokultuuriline side külaga. Sidemed kindlakskujunenud vormidega ja teadvuse põhistruktuuridega on siin veel säilinud. Väikelinnal on veel palju ühiseid jooni külaga, sest olulisel määral on ta maaharimiskultuuri täiendus (või vastupidi — küla on linna täiendus). Linn on turg, kus müüakse maa produkte; samuti varustab linn maad tööstustoodetega. Varase linna olemus ja tema funktsioonid pole täielikult maaeksistentsist ning selle alustest võõrdunud, pole nende suhtes vaenulikud. Geneetiline ja ontoloogiline seos küla ja linna vahel on L. Mumfordi linnateoorias kindlalt olemas. See on tema mõte, et linna juured on

põllunduslikus külas. "Tekkinud tõenäoliselt neoliitilises kultuuris, jääb küla kõige vastupidavamaks kollektiivsuse vormiks. Tema elu on kõigi järgnevate tsivilisatsiooni muutuste aluspõhi; ja kuigi küla püsib tsükliks vaid osaliselt edenedes, saades linna hüvedest vaid kohandatud ning sisseimbunud osa, kaldub ta niisamuti pääsema allakäigu halvimatest pahedest. Linna prototüübiks on agraarküla; selle kasulikkus kaitse, säilitamise ja elualalhoiu osas on ka linna põhituumaks — need muutuvad kultuurivormides "eeterlikuks", samal ajal kui neile lõpuks antakse konkreetne väljendus kollektiivse kunsti vormis: altar muutub pühakojaks, külvi- ja lõikusrituaalid draamaks ning teatriks; viljasalv, kirst ja kelder on raamatukogu, arhiivi, muuseumi ning võlvistiku prototüübid külas. Küla jääb põhijuureks, kust linnalik aeg-ajalt ülespoole sööstab; tema vorm ja sisu püsivad kaua pärast seda, kui rohkem diferentseerunud linnatüübid on õitsenud ja kadunud." (Mumford 1938: 285–286.)

Mumfordi arvates saab kultuuri õitsengut (näiteks Platoni Ateenas, Dante Firenze, Shakespeare'i Londonis, Emersoni Bostonis) seletada faktiga, et linn on alles maapinnast tõusnud ega ole veel kaotanud orgaanilist sidet oma kultuuri juurte ja alusega. Teiste sõnadega, klassikaline linn pole külale vaenulik ega vastandlik. Küla ja linna täielik samastamine on muidugi alusetu. Nende vahele jääb selge piirjoon ning erinevused on ilmselged. Linn on kõigepealt uus ideaalide väljendamise viis, eriti uue ideoloogia — linnaideoloogia — väljendamise viis, s.t uue väärtussüsteemi loomine. Kuid klassikalise linna majanduslik mudel pole veel läbi teinud rikkuse ja toodangu kontsentratsiooni ning sellest tulenevat inimeste akumulereerumist, tema majandus ei tingi ega stimuleeri linna irratsionaalset kasvu või elanikkonna suurenemist ega loo ka selleks tingimusi. Klas-

sikaline linn jääb oma majandusega maailmalinna ideest veel kaugemale. See muidugi ei tähenda, et tal puuduks potentsiaal kujuneda maailmalinnaks. Kuid klassikalist linna ei ähvardanud katastroofilise ülerahvastuse oht, tema majandus ei hävitanud tavapäraseid ja põhilisi eluning kultuurivorme. Mumfordi arvates on polise ja metropoli elanikkonnal sarnased tunded, eluväärtuste terve tunnetus, kollektiivne eesmärk, neil on elu kulgemise ja universumi kollektiivne kogemus ning ühine maailmanägemus. Kõik see kehastub linna ehitustes ja arhitektuuri vormides. "Kodanike ühendus ja ühine elunägemus sümboliseerusid templis või katedraalis." (Mumford 1938: 287.)

Ometi näeb maailmalinna elanikkond oma ühiskonda nominalistlikult kui mehaanilist indiviidide kogusummat. See on ühiskond, kus vahavad sotsiaalne atomism ja võõrdumine. Oma teoorias esitab L. Mumford küsimuse: missugused muutused ühiskonnas ja selle elus ning millised kultuuriprotsessid tingivad megalopolise tekke? Sellele küsimusele vastamiseks seostab L. Mumford linna tõusu ja allakäigu tsükli analüüsi tsivilisatsioonide tõusu ning languse probleemi uurimisega. Siin on Mumfordi teoreetiliseks eelkäijaks Oswald Spengler, nn kultuurimorfoloogia rajaja, saksa vitalistliku filosoofia esindaja.

Ajalugu on näidanud, et mitte alati ei muutu kultuur oma öitsenguajal teoreetilise arutluse objektiks. Puheteoreetiline huvi ei sõltu kindlasti ühiskonnast ega tema kultuurist. Filosoof uurib kultuuri ja tema protsesse sellest sõltumatult, kas ta elab kultuuri vitaalsuse ning loomelisuse kulminatsiooni või kriisi perioodil. Siiski on olemas üks eriline kultuurikajastuse liik, mis tegeleb kultuuri eksistentsiaalse aluse ning ta ontoloogilise tuumaga. Mõtisklused ja arutlused kultuuri üle näitavad ka usku kultuuri tähtsusesse või kahtlust selles,

kultuuri vastavust inimesele ja tema eksistentsile. Samuti võtavad nad arvesse kultuuridraama ning -saatuse küsimuse. Selline kajastus on tavaliselt vaevaline ja draamaatiline, ta ilmneb ajal, mida O. Spengler nimetas *klimakteeriumiks*, kultuuri hääbumiseks. Mõni ime siis, et linn on kahekümnendal sajandil muutunud sellise erilise kajastuse objektiks. Siiski viib elutsükli kirjeldus tagasi ka antiikaega. "Platon kasutas seda iidset doktriini oma tõlgenduses Kreeka linnriikide ja Pärsia impeeriumi allakäigust ning lõplikust langusest." (Popper 1979: 110.) Kuid linnade saatust käsitletakse siin kui allakäigu fakti ja tagajärge. Allakäigu põhjused ei ole seostatud linnaga iseeneses, tema edenemisega ning arenguastmetega, mis on aluseks Mumfordi positiivsetele ja negatiivsetele kultuurifaasidele.

Kahekümnenda sajandi filosoofia ja sotsioloogia tõlgendavad linna kui Lääne kultuuriprotsesside sümbolit ja vahendit. Linnal pole mitte ainult positiivne, stimuleeriv mõju, ta võib muutuda ka kultuuri hävitamise ja lagundamise kohaks ning vahendiks.

Platoni kirjeldatud linna elutsükli oli antiikfilosoofia ja üldse Kreeka kultuuri kontekstis hoopis erinev tähendus. See oli otseselt seotud arhailise ajakäsitusega. Siin peab veidi rääkima arhailise ja moodsa aja antiteesist. Moodne aeg on progressiivne, ajalooline, kestev, pöördumatu. Mirce Eliade on oma uurimustes näidanud, et arhailise aja perioodilisus põhineb usul perioodilisse lunastusse; moodne, progressiivne aeg aga põhineb lõplikul lunastusel aja lõppedes (Eliade 1954: 55–58, 74). Muistne heebrea religioon ja moodsa aja klassikalise formuleeringu sisse juhatanud kristlus on moodsa ajakontseptsiooni loojad. Platon, kes nägi ette jumaliku korda ja taevase arhetüübi kehastust linnas, ei suutnud seostada linna allakäiku ning üldse linna elutsükli kultuuri kriisi ja allakäiguga. Antiikse Kreeka mõte ei

eristanud inimkonna ajalugu ja kultuuri kui sõltumatut või erilist olemise sfääri. Tema kontseptsioon inimmaailmast oli osa kosmilisest olemisest. Arhailises ajakontseptsioonis võisid perioodilise uuenemise tsüklid, sünd ja surm hõlmata kõike — looduslikku maailma, impeeriume ja linnu. Kreekale oli polis püha koht, püha ruum, püha aeg.

Sama võib öelda keskaegse inimese ja linna kui katedraali suhete kohta. Alguses oli linn "pühitsetud piirkond, Jumala kodu, väike universumi mudel iseeneses, kus seadus ja kord valitsevad kaose üle." (Mumford 1968: 449.) Niisiis pole Platoni linna elutsükli kirjeldusel midagi ühist Spengleri või Mumfordi ideedega ja nende uurimustega linnafenomenist, mis teevad linna eriliseks objektiks, objektiks *sui generis*.

Kahekümnenda sajandi filosoofia näeb linnas kultuuri loomevahendit ja samas tema hävingu võimaliku põhjust. Niisugune lähenemine on otseselt seotud kaasaegse Lääne kultuuri põhitendentsidega eneseeituse ning dünaamilisuse suunas. Neid tendentse on püütud arutada ja tõlgendada, luues ideaalseid teoreetilisi mudeleid ning kirjeldades neid metafoorselt. Näiteks Spengler ütleb, et maailmalinn on faustilise hinge — või Lääne kultuuri — lõpmatusele avatuse paratamatu tagajärg. Tema arvates hoidis kreeklasi muutmast oma väikesi linnriike maailmalinnadeks apolliinilisele hingele iseloomulik piirangute ja mõõtude tunnetus ning kartus lõpmatuse ees. Ka teine tee ülalmainitud tendentside seletamiseks on võimalik — teaduslikult ja eriuuringute abil. Spengler on valinud esimese viisi, Mumford teise.

Siiski ei heitnud Mumford kultuurimorfoloogiat täiesti kõrvale, näiteks tsüklite teooria ja kultuuride võrdleva uurimise osas. Mumford tunnustab selliste kultuurimorfoloogia klassikute teoreetilisi eeliseid nagu O. Spengler ja Arnold Joseph Toynbee, niisamuti nende kontsept-

sioonide originaalsust ning lihtsat metodoloogilist skeemi. Kuid Mumfordi, kõige järjekindlama linnakultuuri uurija teoreetilised eesmärgid on erinevad. Kuigi kultuurikriisil ja linna lagunemise probleemidel on tema kontseptsioonis tähtis koht (selles punktis oli tsüklite teooria tema jaoks samuti väga tähtis), kaldub tema teooria siiski rohkem evolutsionismi kui tsüklite teooria poole. Mumfordi teooria on unikaalne katse ühitada neid kaht esmapilgul radikaalselt vastandlikku metodoloogilist suunda. Mumfordi evolutsionismi ja tsüklilise kombinatsioon on võib-olla tingitud šoti sotsioloogi ja bioloogi Patrick Geddes'i, tema õpetaja ning inspireerija suurest teoreetilisest mõjust. Geddes stimuleeris Mumfordi kahesuunalist teoreetilist orientatsiooni.

Ühelt poolt kaldub Mumford kultuurimorfoloogia traditsiooni. Maailmalinna või Megalopolise kontseptsiooni kasutas Spengler oma *Õhtumaa allakäigus*. See kontseptsioon muutus Mumfordi linnateoorias kesksuks. Samuti avaldas Mumfordile suurt mõju A. J. Toynbee *Õpetus ajaloo*. Toynbee kadumise-taastumise teooria, mis on vältimatult tsüklilise teooria osa, liideti Mumfordi teoretiseeringuisse. Lühidalt, kultuurimorfoloogide mõju tõttu muutus linna ja tema saatuse küsimus Mumfordi teoorias kultuurifilosoofia põhiprobleemiks. Kuid see on samal ajal ka Mumfordi suur isiklik panus. (Näiteks Toynbee ei tegelnudki linnaprobleemiga.) Et Mumford jäi ustavaks nii kultuurimorfoloogiale kui tsüklite teooriale, ei olnud linn ega fundamentaalsed linnauuringud enam piiratud sotsioloogiasfääriga.

Teiselt poolt, huvi tõttu P. Geddes'i tööde vastu näeb Mumford linna nii evolutsiooniliste kui sotsiokultuuriliste protsesside tuumana. Tema huvi Geddes'i linnauuringute vastu näitab Mumfordi kaldumist tsüklite teooria kui metodoloogilise vahendi poole.

Tõepoolest, Geddes'i tööd olid linnauuringute uue

perioodi alguseks (*Linna areng* — 1904, *Linnad evolutsioonis* — 1915). Geddes töötas välja linna arengu skeemid, milles ta tutvustas linna elutsükli ja tõlgendas linna kui universaalset biosotsiaalseid mudelit. Linna arengu skeemid koosnesid kuuest astmest — alates Polisest ja lõpetades Nekropolisega. Polis ja Metropolis stimuleerivad ühiskonda ning selle kultuuri, näitavad kultuuri energiapotentsiaali ja linnas peituvat elujõulist ökonoomsust ning samuti võimalust inimese vabanemiseks. Kui linna kasv jõuab staadiumi, mida nimetatakse Megalopoliseks, on allakäik vältimatu. Linn degenerereerub. Järgmistes staadiumides — Parasitopolises ja Pathopolises — avalduvad kõikvõimalikud degeneratsiooni tunnused. Nekropolis on inimese absoluutse abituse ja allakäigu viimane aste. See on linna surm.

Mumford viib oma suurepärases *Linnakultuuris* sisse mõningaid muudatusi Geddes'i skeemi ning liidab nad laiaulatuslikku teoreetilisse ja ajaloolisse konteksti. Mumfordi skeem linna tekkest ja langusest algab Eopolise analüüsiga. Eopolis on põllunduslik küla — linna juur ja lähtekoht. Olles põhiliseks ontokultuuriliseks struktuuriks, säilib küla isegi maailmalinna tsivilisatsioonis. Ta on iga kultuuri tuum ja ühtlasi lootus, sest linnade kultuuri allakäigu ning üldise kaduvuse protsessis jääb küla ainsaks kohaks, kus võivad säilida ajaloolise kultuuri elemendid. Küla tõttu on võimalik kultuuri uuenemine. Küla jaoks on väga tähtis, et ta ei hakkaks linna ja linnaelu vorme jäljendama, see tekitaks vaid karikatuuri Eopolisest, mis püüab Megalopoliseks saada.

Nagu ülal märgitud, oli Oswald Spengler esimene filosoof, kes puudutas linna ja tema allakäigu probleemi. Samuti kirjeldas ta protsesse, mis leiavad aset nn maailmalinna tsivilisatsioonis (see on Spengleri termin). Spengler väitis, et maailmalinna epohhil, kui toimub kultuurist tsivilisatsioonile ülemineku protsess, muutub

suur hulk rahvaid, maid ja kultuure provintsideks. Maailmalinn ja provints on põhimõisted iga allakäiva kultuuri kohta, mida Spengleri järgi tsivilisatsiooniks nimetakse. Maailmalinn mitte ainult ei suru alla provintsi, mille ainus järelejäänud funktsioon on varustada maailmalinna andekate inimestega; maailmalinn, nagu Spengler väidab, hävitab küla — kultuuri ontoloogilise aluse. Paistab, et Spengler ei anna Lääne kultuurile vähimatki lootust, jääb üle ainult saatusega leppida. Metafüüsiline saatuseidee on Spengleri kultuuri tõusu ja languse morfoloogilise kontseptsiooni aluseks.

Selles ei saa Mumford Spengleriga nõustuda. Mumfordi arvates on elutsükkel ja selle lõpufaasid ainult võimalus, mitte ajaloolise protsessi seaduspära. Mumford ei pea linna allakäigu faase raudkindlaks seaduspärasuseks linnakultuuri arengus, sest alati on olemas ajaloolisi alternatiive. Kuni kestab elu, on olemas ka võimalus vastupidisteks protsessideks.

Linna arengu patogeenseid faktoreid analüüsides jõudis Mumford järeldusele, et linn, mis on alati täitnud inimmaailma ühendamise funktsiooni, muutub Megalopolise faasis oma vastandiks, temast saab lagundamise ja hävituse vahend. Esimesed kolm linna arengustadiumi (Eopolis, Polis ja Metropolis) tähistavad skeemitsükli tõusvat osa, mida iseloomustab sotsiokultuuriline progress ja maksimaalse sotsiaalse loomeenergia valandumine. Kui linn jõuab Megalopolise staadiumi ja on orienteeritud jõule, võimule, gigantsusele, irratsionaalsele "suurusele" ning tsentraliseeritusele, algab allakäik. Linna arenguskeemi lõpustaadiumid — Megapolis, Tyrannopolis ja Nekropolis — moodustavad tsükli allakäigukõvera.

Megalopolis on suurejoonelise teadusliku ja pragmaatilise kultuuri epos. Megalopolises kontsentreerub ka bürokraatia. Megapolis ise on entsüklopeedia ana-

loog, tema inimlik prototüüp ja entsüklopeedilise hari-
duse mudel, väljastpoolt efektiivne ning keerukas, tege-
likult aga ilma jäetud igasugusest seesmisest loogilisest
ühtsusest. Niisugune haridus on dogmaatiline, primi-
tiivne, absurdelt kõike hõlmata püüdev. See teadmise
ja hariduse mudel nõuab eksimatust ja kõikvõimsust.
Megalopolis püüab kõike haarata ning saavutada: kõiki
materiaalseid ja intellektuaalseid ressursse (see viib küla
ja provintsi avalikule ekspluateerimisele ning laastami-
sele), kogu kultuuripärandit, mis selle juurde kuulub,
kõikvõimalikke kultuuriinstitutsioone. Kogu maa naka-
tub sellesse haigusse — ka väiksemad linnad hakkavad
Megalopolist imiteerima. Et neil jääb puudu kultuuri-
ja teadusinstituutidest, muutuvad nad Megalopolise
karikatuurideks. Megalopolis on ekstensiivse kultuuri-
arengu ja laienemise tagajärg ning avaldus. (Seda eks-
tensiivsust pidas Spengler üheks "tsivilisatsiooni" põhi-
tunnuseks.) Niisugust ontokultuurilist olukorda nimetas
Mumford *aleksandrianismiks*. See on vihje Aleksandria-
le, mis koos Roomaga täitis Kreeka-Rooma tsivilisat-
sioonis Megalopolise rolli.

See ülalnimetatud megalomaania hävitab mõõdu- ja
piiritunnetuse, kõik moraalsed ning ontoloogilised ta-
bud. Megalopolise kultuuris on kõik selge. Megalopo-
lise kultuuri jaoks on kõik lubatud. Ta hävitab isegi
kultuuritahte ja kõik autentsed kultuurilised tegevused
ning vaimsed toimingud, sest Megalopolise kultuuris po-
le millelgi eluõigust, enne kui end pole demonstreeritud.
Megalopolis (hiljem Tyrannopolis ja Nekropolis) kuulub
kõigi lagunevate kultuuride juurde. Konkreetset Mega-
lopoliste näited Mumfordi järgi on: Aleksandria (3. saj.
eKr), Rooma (2. saj. pKr), Bütsants (10. saj.). Me-
galopolise jooni võib leida 19. sajandi Pariisis ja 20.
sajandi alguse New Yorgis. Tyrannopolis on totalitaris-
mile ning teiste riikide ja kultuuride avalikule mahasu-

rumisele orienteeritud maailmalinn. Nekropolis on surnud linn, isiksuste ja kultuuri tohutu surnukirst. "Lühidalt: Nekropolis on surnute linn, tuhaks muutunud ihu, mõttetuks soolasambaks saanud elu." (Mumford 1938: 292.) See on Baabülon, Niinive, Rooma. Rooma langus oli seotud kultuurile saatusliku megalomaaniaga, märkis J. Ortega y Gasset. Siiski arutas ta seda probleemi veidi teises kontekstis, "massiühiskonna" kontseptsiooni kaudu. "Rooma impeeriumi ajalugu on ka masside impeeriumi tõusu ajalugu — mass neelab ja annulleerib juhtivad vähemused ning vallutab nende koha. Siis luuakse ka massiks sulamise, "täielikkuse" fenomen. Sel põhjusel, nagu Spengler on väga hästi märkinud, osutus just meie päevil vajalikuks konstrueerida tohutuid ehitisi. Masside ajastu on kolossaalsuse ajastu." (Ortega y Gasset 1932: 19.)

Kui tähtis on maailmalinna probleem ja kui tähtis on Lewis Mumfordi teooria linnast ning linnade kultuurist? Mumfordi on võimatu süüdistada ajaloolises pessimismis, radikaalses historismis jne. Tema originaalne kontseptsioon ainult näitab hädaohte, mis peituvad Lääne kultuuri negatiivsetes tendentsides. Need Lääne kultuuri tendentsid ja olemise vormid ilmnevad kõige selgemini kõikide ajalooliste kultuuride südamikus — linnas, selle elu- ja kultuurivormides. Igal juhul pole Megalopolis ainult mitmemiljonilise elanikkonnaga hii-gellinn. Ta on kultuurikriiside tunnus, mille põhituumaks on veendumus, et ajalool või kultuuril saab olla mõni eriline ligitõmbav tegevusväli; veendumus, et kõigi rahvaste ja kultuuride saatuse üle võib otsustada mõnes üksikus maailma paigas. Megalopoliseks võib muutuda ükskõik missugune linn, kui ta jäljendab Megalopolise eluvormide funktsioone. Nagu märkis W. Blake, on Megalopolis sisemise linna kriis, jättes kõrvale välise linna. Siiski pole suur linn negatiivne nähtus iseeneses ja ise-

endast. Kõik oleneb sellest, missugune rahvas, ühiskond ning kultuur on suure linna loonud.

Seepärast on Mumfordi teooria rohkem kui linna sotsiodünaamika ja ta ajalooliste tüüpide kirjeldus. See on tõsine teoreetiline katse sõnastada ja seletada Lääne tsivilisatsiooni tõelisi aluseid, s.t jäädvustatud Lääne ajaloolise kultuuri aluseid. Samuti on see kultuuri ning tema filosoofilise kajastuse põhjalik kriitika, mille juured pole mitte ainult tsüklite teoorias ja kultuurimorfoloogias, mis kõigepealt esinesid O. Spengleri ja A. J. Toynbee õpetustes, vaid samuti vitalistliku filosoofia teoreetilises traditsioonis, mida esindavad Oswald Spengler, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Eduard Spranger ja José Ortega y Gasset. See on elufilosoofia, mis võtab ette Lääne kultuuri tõsise revideerimise eesmärgiga selgitada, kuhu on Lääs minemas ning mis teda tulevikus ootab. Mumfordi kontseptsioon linnakultuurist ja selle saatusel on selles teoreetilises kontekstis kahtlemata omandanud märkimisväärse koha.

Kirjandus

- B r o w n, Norman O. 1985. *Life Against Death*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press
- E l i a d e, Mircea 1954. *The Myth of the Eternal Return*. New York: Pantheon Books
- H a s s e t t, J. M. 1984. Flann O'Brian and the Idea of the City. — *The Irish Writer and the City*. Ed. by Maurice Harmon. Totowa, N. J.: Barnes and Noble Books
- M u m f o r d, Lewis 1938. *The Culture of Cities*. New York: Harcourt, Brace and Company
- M u m f o r d, Lewis 1966. *The City in History*. London: Penguin Books
- M u m f o r d, Lewis 1968. City: Forms and Functions. — *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. II. London: Macmillan
- O r t e g a y G a s s e t, José 1932. *The Revolt of the Masses*. New York: W. W. Norton and Company
- P o p p e r, Karl R. 1979. *The Poverty of Historicism*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul

Lewis Mumford linnakultuurist

- R a i n e, Kathleen 1986. *The City and Blake's Poetry. — Stirrings of Culture.* (Essays from the Dallas Institute.) Eds. R. J. Sardello, G. Thomas. The Dallas Institute Publications
- S p e n g l e r, Oswald 1932. *The Decline of the West II.* London: G. Allen & Unwin (New York: Knopf)

KÕDURAJOONI FILOSOOFIA

Robert Nerman

Piisab isegi põgusast pilgust, et veenduda, kuidas meie ajaloolised linnad on alla käinud. Pole kahtlust, et niikaua kui püsib praegune ühiskondlik korraldus, see tendents jätkub ning süveneb. Mida halvemaks muutub linnaelanike vahetu elukeskkond, seda tugevamalt ilmneb sel pinnal tekkinud konflikt. Ühelt poolt ei suuda linnapilti kujundav mehhanism loobuda oma senisest orientatsioonist hetkekasudele ega samal ajal ka arengu imiteerimise praktikast. Teiselt poolt ei usu inimesed juba ammu ametlikest kanalitest tulevat informatsiooni ning asuvad oma jõududega võitlema hetkekasude süsteemi vastu.

Paraku on liiga pikka aega kestnud silmakirjalik süsteem teinud oma töö. Võitlus tagurliku süsteemi vastu on pahatihti spontaanne, laialivalgub ning koondunud kolmanda järgu probleemide ümber. Ka ükski uus ühiskondlik organisatsioon ei suuda süstemaatiliselt ja hästi läbimõeldult võidelda inimeste huvide eest, sest suurte poliitiliste võitluste keerises tunduvad linna esteetilise keskkonna probleemid ilmselt ebaolulised. Loomulikult ei ole see nii, sest süsteemi poolt pakutud iga mänguruumi kasutamata jätmine hakkab varem või hiljem pidurdama ka üldist arengut.

Tagurlus on kahjuks hoopis paindlikumalt kohanesmas uute oludega ega näe endale mingit ohtu üldpoliitilise valdkonnaga piirduvas kriitikas. Peale selle on lai üldpoliitilisi probleeme tunduvalt kergem käsitleda kui

kitsalt erialaseid küsimusi. Sõltub ju üksikisik — nagu praegu selgub — konkreetsest ametkonnast tunduvalt rohkem kui abstraktsest riigisüsteemist, mis tegelikult ongi juba ammu muutunud ametkondade liiduks.

Uutes oludes, kus majanduslikud võimalused muutuvad tagasihoidlikumaks, ei suuda hetkekasude süsteem enam ülal hoida nii arvukat sotsiaalset tuge nagu varem. Järelikult tuleb tal osast toetajaist loobuda. Kes-keda-võitluses on hetkekasude süsteemi rafineeritum ja paindlikum osa osutunud tugevamaks kui primitiivne tiib, mis on liiga kaua kestnud täieliku monopoli tingimustes paratamatult viimse võimaluseni mandunud.

Rafineeritum hetkekasude süsteemi osa jätkab loomulikult oma eelkäijate praktikat, kuid selle vahega, et suudab osale inimestest jätta mulje peatselt algavatest muutustest. Selleks peab ta ühelt poolt, nagu varemgi niisugustel puhkudel, avalikult sõnades lahti ütleva oma eelkäijate tegevusest ning teiselt poolt leidma õigustuse oma eelkäijate tegevuse jätkamiseks. Et lähematel aastatel on ette näha ehitustegevuse kõige olulisema osa koondumist just ajaloolistesse eeslinnadesse, kus teatavasti on ülekaalus puuhoonestus, siis ei ole puuhooneid mitte juhuslikult nii aktiivselt kritiseeritud. Kritiseerijate suureks meelehärmiks leidub inimesi, kel on õnnestunud tõestada ajalooliste puuasumite väärtuslikkust. Viitamine puule kui vähe vastupidavale materjalile ei mõju eriti usutavalt, sest iga huviline võib veenduda, kuidas puuhoonete lammutamisel rändab prügi-mäele kõige esmaklassilisem ehitusmaterjal. Pehkinud ehitusosad on tekkinud aastakümnetepikkusest hooldamatusest. Ka sellised argumendid nagu "te tahate määrata meie põliselanikud igaveseks elama möödunud sajandi olukorda" on loogikavälised.

Rafineeritum kõdurajooni-filosoof püstitab problee-

mi veidi teisiti. Puu on hea ja väärikas ehitusmaterjal, kuid eeldab suurt pieteeti. Kõik me teame, kuidas on lood meie keskkonnaetikaga. Kas seda silmas pidades ei oleks õigem haprad ning suurt hooldust nõudvad puumajad asendada vastupidavamatega? Esmapilgul võib tunduda, et tegemist on realismiga, tegelike olude arvestamisega. Tegelikult on selline realism minnalaskmise ja senise arenguga päri voolu ujumise realism, mis tugineb pigem korilusliku mõttelaadiga elanikele kui neile, kel kõrge keskkonnaetika. See ei leevenda linnapildi allakäiku, vaid ainult süvendab seda. Et selles veenduda, vaatleme veidi lähemalt päri voolu-ujumise-realismi ning selle väljundeid.

Kõigepealt on vaja selgitada, kes seisavad päri voolu-ujumise-realismi taga. Kõdurajooni mõiste käibeletoojaks on ametimehed, kes oma isikliku heaolu on seostanud hetkekasuhvidega. Kui võtta neilt privileegid, võib näha, kuidas nende põhimõtted muutuvad. Paljud tagurlikust süsteemist välja visatud inimesed tunnevad end solvatuna ning on suure saladuskatte all nõustunud selgitama üht-teist valgustkartvat. Paljud tagurliku süsteemi omaaegsed kibestunud tegelased võivad rääkida faktidest, kuid kardavad nimetada nimesid. Ajaloolastele on aga ka selline liialdatud ettevaatlikkus üsna kõnekas. Vaatamata üksikutele niidotstele ning suure aja vahel avalikustatud tõsiasjadele on süsteem tervikuna siiski väga anonüümne ning kõige kõrgemad niidotõmbajad jäävad tavaliselt tuvastamata. Nähtavaks jäävad madalamad niidotõmbajad, s.t keskastme juhid, õukonnaspetsialistid ning nn peksupoisid — ülesannete pimesi täitjad.

Et kontrollimatu hetkekasude tagaajamine jätab paratamatult kõikjale oma jälje, siis tuleb sellisel süsteemil perioodiliselt kesta vahetada ning kohandada oma teooriat. Esiialgu näivad need uuendused alati väga

veenvad ning iga väiksematki edusammu reklaamitakse laialt. Õige pea aga kaob neist uuendustest sisuline aspekt ning pearõhk langeb välisele kestale. Siit on vaid samm kokkulepluse ni ja järeleandmisteni linnakeskonna arvel. See tähendab aga, et rõhutatud fetišeeritus asendub järjest enam oma tegevuse salastamisega. Kuid salastamine ei varja selle süsteemi väljundeid järjekordsete võõrkehade näol linnapildis. Viimane järk konkreetse linnapildi kujundamises on see, kui ta ei suuda täita isegi hetkekasude süsteemi nõuet, s.o jätta mingisugustki muljet arengust. Siis on edaspidine asjade käik selge — senine linnaehituse teooria ja osa praktikast tuleb üle parda visata.

Kuidas aga hinnata uusimaid suunamuutusi, kus tagajärjed ei ole veel jõudnud korralikult avalduda? Sageli on sellistes olukordades soovitatud järeldustega oodata. Nii olevat eetilised. Kuid ka sadade tuhandete linnaelanike hoidmine teadmatuses ning järjekordse eksperimen di meelevalla all ei ole eetiline. Kui linnaehituse uusimal suundumusel pole midagi ühist eelnevate perioodidega, aga ta tahab sellest lahti saada — ja isegi kui on —, siis peaks ta eelkõige huvitatud olema nende tahkude tuvas tamisest, mis vihjavad eelnevatele, end lõplikult kompromiteerinud linnaehituslikele suundumustele. Meil on kasutada piisavalt materjali, selleks et arutleda, kas need eksirännakud kestavad ka praegu või ei. Vaatleme neid tunnuseid lähemalt.

Üksiku ja üldise omavahelise seotuse tõttu võib linnaehituses toimuvat vaadelda ka omamoodi indikaatorina hoopis laiemate nähtuste hindamisel. *Kõiki kommunistliku perioodi linnaehituslike suundumusi, sealhulgas praegust, iseloomustab äärmine reglementeeritus detailides ning tohtu tolerant sus põhiprintsiipides.* See erineb kogu maailma praktikast. Ka meil olid alates keskaegsest Lüübeki õigusest kuni 1940. aastani linnaehituse

põhimõtted väga täpselt fikseeritud ning mis peamine, need seadused kehtisid kõigi jaoks ühtmoodi. Üksikasjade reglementeerimine tähendanuks ehituskunsti arengu seisatamist. Loomulikult ei saanud ükski normaalne ühiskond seda endale lubada.

Lihtsameelne oleks meie linnaehitusliku seadusandluse peapealepööratust seostada mõne üksikisiku või grupi küündimatusega. Asi on tunduvalt lihtsam. Vastavalt "nõukogude" süsteemi põhiorientatsioonile — saada võimalikult kiiresti võimalikult suurt kasu — on seadusandluse fiktiivsus ning selle asendamine tavaõigusliku korraga kõige seaduspärasem tulemus. Et paremini saada kätte hetkekasu, on seadusandlus pikapeale paisunud nii suureks, et ei leidu inimest, kes seda täielikult valdaks. Kui aga selline inimene leiduks, siis ta näeks, kui vasturääkiv ja auklik on see seadusandlus. Siit saab järeldada ainult üht: kõiki seadusi pole tegelikkuses rakendatudki. Neid on rakendatud valikuliselt, nii kuidas ühes või teises olukorras on kasulikum. Ja iga kõrgemalt tulev telefonikõne võib anda arengule hoopis teise suuna.

Kuidas aga seletada siin-seal toimunud sisulisi muutusi? Ükski tegelik muutus ei ole toimunud süsteemi sees, vaid ikka väljaspool seda. Pole juhuslik, et kõige suuremat edu on saavutatud täiesti uutes instantsides. Aja jooksul ka kõige edumeelsem instants justkui kivistub ja hakkab alla käima. Mõnikord on apogeeperiood kestnud pikemat aega, mõnikord lühemat. Mõne äsja tekkinud organisatsiooni kivistumispõhjuste puhul tuleb esile tõsta üksikisiku rolli selles. Mida enam inimene näeb organisatsioonis vahendit enese upitamiseks, mitte aga oma valdkonna ja kogu ühiskonna tugevdamise võimalust, seda kiiremini kohaneb uus organisatsioon vana süsteemiga. Kahjuks on isiklike eesmärged taga ajavad isikud energilisemad ja atraktiivsemad ning meie

inimesed poliitiliselt vähe kogenud, et teha vahet tõelise töö ja tööst rääkimise vahel ning tõsisemalt takistada juhuslike inimeste võimulepürgimist. Tavaliselt õigustavad need isikud, kes ei suuda võimu kanda, end sellega, et aega on liiga vähe, et positiivsed tulemused välja paistaksid. Tõepoolest, positiivsete tulemusteni on pikk tee, kuid see ei tähenda, et selleks astunud konstruktiivsed sammud jääksid märkamata. Mida suurem on vajadus konstruktiivsete sammude järele, seda teravamalt nad paistaksid silma üldises paigalseisus.

"Nõukogude" linnaehituse kõiki suundumusi on isoleerimustanud järjest süvenev vastuolu teooria ja praktika vahel. Mis takistab meie linnaehituse teoretikuil tegelemast praktikaga? Probleemide liigne teravus? Pole usutatav. Normaalses tingimustes oleks just probleemne situatsioon olnud külgetõmbejõuks, et sellega tõsisemalt tegelda. Põhjus on mujal. Probleemsete olukordadega tegelemine oleks riivanud enneolematu võimutäiusega monopolide huve. Hetkekasude Tagaajamise Kompleks ei ole huvitatud, et linnaehituse teoretikud tekitaksid lõhe teooria ja praktika vahele. Seepärast teevad nad kõik mis võimalik, et suunata linnaehituse teooria puhtabstraktsesse voogu. See on suurim nonsens, aga kümned kõrge kvalifikatsiooniga teadlased tegelevad ainult sellega, et viimistlevad sellise abstraktse linnaehitusliku situatsiooni eri tahke, mida kellelgi kunagi vaja ei lähe.

Loomulikult laostab osalemine sellises tegevuses varem või hiljem ka kõige andekama üksikisiku. Pole tõenäoline, et isegi olude paranemine suudaks parandada töö imiteerimises osalenud inimest. Seega on tõsiselt alust karta, et vana süsteem pärandab uuele ühiskonnale tohutu hulga vanade mallide järgi mõtlemaid ja tegutsevaid üksikisikuid. Lihtsameelsus oleks selliste inimeste tegevust hinnata ainuüksi selle järgi, mida nad kohvilauas räägivad. Et keegi neist ei taha loobuda ka oma

senisest osast, siis võime ette kujutada, kui keeruline on iga valdkonna uuendamine. Tegelikult võimu jätkmine endise seltskonna kätte annab igasugusele arengule samasuguse käigu nagu Nõukogude Liidus.

Välismaa kolleegidele, kes teavad hästi meie võimsate monopolide olemust, jääb arusaamatuks, miks neil monopolidel on üldse vaja teha kulutusi nii kulukale atribuutikale nagu fiktiivse linnaehituse teooriaga tegelev instants. Samas aga võib küsida, miks totalitaarsetel režiimidel oli ja on ka praegu vaja täiesti kasutatud parlamenti? Vastust ei ole raske leida. Selleks et suhteliselt tagasihoidlike vahenditega jätta inimestele edumeelsuse ja üldrahvalike huvidega arvestamise muljet jms. Hetkekasude süsteemile ei ole linnaehituse teooriaga tegeleva instantsi ülalpidamine sugugi ülemääraseks luksuseks selle kasuga võrreldes, mida toob täielik peremehetsemine linnakeskkonna kujundamise alal.

Kõiki "nõukogude" linnaehituse etappe on iseloomustanud olemasoleva linnapildi alahindamine. Eelöeldu taustal on selline suhtumine täiesti mõistetav, sest paikkondlike väärtuste arvestamine on oma olemuselt vastandiks hetkekasude tagaajamisele.

Üksikisiku ning isegi kümnete ja sadade kõige mõjuvõimsamate isikute lahkumine hetkekasude teelt ei muuda olukorda. Süsteem säilib ning lahkujate asemele tulevad uued, kes võivad olla tunduvalt osavamad, kavalamad, silmakirjalikumad. Kohalike väärtuste alahindamine on jäänud endiseks, ent selle väline vorm on märkimisväärselt muutunud. Näiteks kui nn Stalini ajal pidi väitlustes olema vormiline ehk väline külg sisulisest küljest teravam, siis nüüd on targem teha vastupidi. Sõna des avaldub see paikkondliku eripära, naaberdistsipliini jms tunnustamises, kusjuures tegudes püstitakse endiselt hetkekasude pinnal. Mõistmatu suhtumine kohalikesse väärtustesse, nende alahindamine, on sundinud

kõiki "nõukogude" linnaehituse suundi mehaaniliselt jäljendama võõraid kultuure. Meenutagem ameerika arhitektuuri kasutuselevõtmist nn Stalini ajal, funktsionalistliku arhitektuuri kasutuselevõtmist 1950. aastate teisel poolel, vaba planeeringu ülevõtmist 1960. aastate alul ning lõpuks ka ameerika postmodernismi järjest laiemat levikut. Kõik need ettevõtmised on lõppenud karikatuursete tulemustega. Ehitaja süüdistamise asemel tuleb põhjust otsida hoopis sügavamalt.

Loomulikult ei saa ükski kultuur eksisteerida täiesti omaette nähtusena. Suurim rumalus oleks sulgeda ukseid kõrgemini arenenud naaberkultuuride ees. Kuid see ei tähenda, et me peaksime neid pimesi jäljendama. Üleminek uuele tasandile on mõeldav ainult meie oma kultuuripärandi ning naaberkultuuride paremiku sümbioosi abil. Loomulikult ei tule sellest midagi välja, kui ükskõik kumb pool jääb nõrgaks. Mis sümbioosist saab aga juttu olla kõdurajooni-filosoofiga, kes lisaks sellele, et ta meie kultuuripärandi üht olulist ja omapärasemat tahku ei mõista, selle üle veel ka avalikult ironiseerib. Nii-sugused inimesed saavad produtseerida ainult selliseid veidrusi, kus puuhoonete frontoonide motiive kantakse 9-korruseliste paneelilamute fassaadidele. Kahjuks ollakse minevikupärandi käsitamisel üpris enesekindlad ning selle tulemused järjekordse kitsi näol on liigagi sagedased.

Kui me võrdleme Euroopa ning Aasia rahvuslike kultuuripäramiidide erinevusi, siis demokraatlikus Euroopas on traditsiooniliselt kõik kultuuripäramiidi osad tugevad. Despootlikes Aasia maades on seevastu erilist rõhku pandud just kultuuripäramiidi tipule ning alahinnatud kultuuripäramiidi vähem atraktiivset alusosa. Selline suhtumine ei ole juhuslik. Ta näitab, et kultuuripäramiidi ehitamisest on välja lülitatud enamik rahvast ning sellega tegeleb ainult kitsas ring õukonnaspetsialis-

te. Inimeste passiivsus ei ole loomulikult põhjus, vaid tagajärg. Põhjuseks on hoopiski inimvabaduste piiramisest tulenev elanike entusiasmi kahanemine. Kitsas ring õukonnaspetsialiste on rahvast liiga kaugel, et tema probleeme mõista. Lisaks sellele täidavad nad oma tellija, s.o ühiskonna privilegeeritud kihi nõudeid. Kõige despootlikumates riikides on kultuuripüramiidi tipp peaaegu samastatud valitseja isikuga.

Suurema osa inimeste väljalülitamine kultuuripüramiidi ehitamisest viib paratamatult ladviku ning masside kultuuri kaugenemiseni teineteisest ning vastandumiseni, nagu see toimus Tsaari-Venemaal või Iraani šahhiriigis. Alati ei pruugi aluse ja tipu eraldi arenemine nii katastroofiliselt lõppeda, kuid selge on ka see, et alus ilma tiputa pidurdab maailma edumeelsemate saavutuste ülevõtmist ning tipp ilma aluseta viib võõrkultuuride imiteerimise teele, nagu see pahatihti Tsaari-Venemaal paljudes valdkondades ka juhtus.

Meie ajalooliste linnade puhul pole kellelegi saladus, et kultuuripüramiidi tipp linnakeskkonnas moodustab vähem kui 1% territooriumist. Mõnede eriti akadeemiliste linnauurijate arvates võib linnast leida parimal juhul vaid kümnekond meie kultuuri jaoks väärtuslikku maja ning kõik ülejäänud on tähtsusetu. See Ermitaaži- või Pariisi-keskne suhtumine paikkondlikesse väärtustesse võib omal kohal olla kunstiajaloo loengute tsükliks, kuid on täiesti kohatu linnaplaneerimise eeltöodes. Pole raske aimata, miks radikaalse linnaplaneerimise suund nii õhinal toetab Pariisi-keskseid hinnanguid.

Orientatsioon kultuuripüramiidi tipule avaldub ka pompoossuse tagaajamises. Mida vaesem on ühiskond, seda suurem on kihk välise hiilguse järele. Markantseid näiteid võib tuua paljudest Aasia ja Aafrika maadest, kus üksikud valitsejad on oma nime jäädvustamiseks lasknud rajada enneolematuid hotelle, metroosid, va-

litsusasutusi, presidendipaleesid, ooperiteatreid, hobusetalle. Ka meie viletsuse taustal torkab selline edevus silma. Meenutagem kommunistliku partei hoonete lõpuleviimata kompleksi Tallinnas, mille väärtustamiseks pidi Süda tänava piirkonda kerkima tollal vähemalt saja miljoni rublaline esinduslik ooperiteater. Seda kitsas ringis otsustades unustati loomulikult eelnevalt tuvastada nii sealsed väärtused kui ka uurida pinnast. Tohtu hoonemürakas oli kavandatud vesiliivadele, mis teinuks ehitamise märksa kallimaks. Võib-olla on meil kõikvõimalikke vahendeid kultuuri edendamiseks nii palju, et lihtsalt tuleb kõik pakutud võimalused kähku ära kasutada? Esiteks pole keegi midagi konkreetset pakkunud ning teiseks on meil sadu kultuuriobjekte, mis lausa karjavad avariide likvideerimise järele, kuid neid abipalveid pole kunagi tõsiselt kuulda võetud. Kus on see seltskond, kes laseb olemasolevatel museoloogilistel väärtustel hävida, sest pole algelisemaidki hoiutingimusi, ning kavandab uusi ehitusi, mille iga-aastane remont hakkab neelama vähemalt ühe remondi- ja ehitusvalitsuse võimsuse? Võib-olla on see, et Eesti Ajalooarhiivis Tartus on juba 10% fondidest nakatunud seenkahjustustest, meie rahvuskultuurile suurem häbi kui see, et meil puudub esinduslik ooperiteater.

Raske on leida ohtlikumat tendentsi meie rahvuskultuurile kui kultuuripüramiidi tipu orientatsiooni omaksvõtt paljude inimeste poolt. See tendents on tüüpiline nendele maadele, kus enamik rahvast on pikemat aega olnud passiivne oma rahvusliku kultuuri ülesehitamise suhtes. Selline olukord meenutab sportimise asendamist spordivõistluste jälgimisega televiisorist. Seesugusele kõrvaltvaatajale pole olulised ei üksikasjad ega üldine kontekst. Tähtis on vaid võimalikult atraktiivne tulemus.

Kahetsusväärne ainuorientatsioon kultuuripüramii-

di tipule on seotud meie ajaloo auklikkusega. Näiteks Tallinna vanalinna kohta, mis moodustab vähem kui 1% kogu linna territooriumist, on sisulisi uurimistöid tehtud vähemalt sada korda rohkem kui ülejäänud 99% kohta. Mitte juhuslikult pole laialt levinud arusaam, et Tallinna eeslinn tekkis tööstuse kiirendatud arendamise tulemusena alles möödunud sajandi lõpul või selle sajandi alul. Kuid 17. sajandi lõpu linnaplaanid tõendavad veenvalt, et juba tollal oli Tallinna eeslinn tiheda tänavavõrguga. Eeslinna elanike puudumine vanalinna elanike nimekirjades tõendab, et eeslinnas ei asunud mitte vanalinna elanike kuurid, vaid tallinlaste elumajad. Tallinna eeslinnade kultuurilugu on väga vähe uuritud, kuigi need on kultuurilooliselt erakordselt silmapaistvad ning olulised. Erinevalt linnamüüri sisse jäävast territooriumist, mis oli eelkõige baltisaksa kultuuri keskkonnaks, olid eeslinnad eesti linnakultuuri hälliks. Vanem põlvkond linlasi, kes suudab kõige enam abistada linnauurimist, paraku vananeb ning kaob. Koos temaga kaovad ka kõige olulisemad andmed. Ülimalt kiire oleks ajalooliste uuringutega ka seetõttu, et hooned on oma tehniliselt seisundilt jõudmas staadiumi, kus nende säilitamine pole enam võimalik.

Kultuuripüramiidi aluse tugevus on eriti tähtis väikerahvastele, et välissurvele vastu panna. Mitte asjata ei seostanud Oskar Loorits eestluse elujõudu just meie kultuuripüramiidi aluse tugevusega. Ta tõestas konkreetsete näidetega, kuidas nõrga kultuuripüramiidi alusega ning tugeva kultuuripüramiidi tipuga rahvad on kadunud esimesel kokkupuutel tugevama vastasega kiiresti ajaloo areenilt. Kui me analüüsime kommunistliku perioodi survet rahvuskultuuridele, siis näeme, et tipu hävitamine on suurriikluse rahvuspoliitikale tõhusaid tulemusi andnud vaid siis, kui mingi rahvuskultuuri alus ja kehand on nõrgad. Selle tõttu oligi võimalik hävi-

tada burjaatide, komide, kasahhide, baškiiride, kirgiiside ja paljude teiste rahvuskultuure. Nad pole veel tänapäevalgi toibunud rahvuskultuurile korraldatud pogrommist. *Visad katsed rahvuskultuuride hävitamiseks ei andnud soovitud tulemusi seal, kus kultuuripüramiidi kehand ja alus osutusid tugevamaks. Meie uusim ajalugu näitab veenvalt, et kultuuripüramiidi tugev alus ja kehand loovad — hoolimata isegi kultuuripüramiidi tipu hävitamisest — aja möödudes uue tipu. Vastupidine protsess, s.o kultuuripüramiidi aluse taastamine tipu kaudu on välissurve tingimustes mõeldamatu. Just seepärast suunabki kommunistlik rahvuspoliitika oma teraviku Balti riikides kultuuripüramiidi aluse pihta.*

Kultuuripüramiidi aluste kahjustamine on ohtlik ka seetõttu, et seda võib suure vilumuse korral teha märkamatu, s.o legaalselt. Meie linnapildi allakäik on selle kohta markantne näide.

Kultuuripüramiidi aluste kahjustamiseks tuleb pida ka konfliktide tekitamist eri kultuurivaldkondade vahel. Kuidas muidu mõista suure võimutäiusega linnaehitussüsteemi tegevust, mis määrab ooperiteatri asukohaks sellise territooriumi Tallinnas, millel on suur arhitektuuriajalooline tähtsus. Pole mingit kahtlust, et nii kujuneb kaks kultuuritegelaste gruppi. Üks, kes üksikasu ei tea või ei taha teada, kuid kellele imponeerib linnaplaneerijate valitud asukoht. Mingil määral aitab seda seisukohta süvendada ka linnaplaneerijate poolt käibele lastud vale, nagu oleks muud kohad tehniliselt kõlbmatud teatri rajamiseks. Teine grupp haritlasi, kes teab niihästi antud koha kui ka muude Tallinna paikkondade väärtusi, on kategooriliselt teatrihoone rajamise vastu Süda tänava piirkonda. Edasi on juba lihtne kinnitada, et "meie poolt pole mingeid takistusi olnud, te ise oma kitsarinnalisusega torpedeerisite abipakkumise", ning lisada, et kuulake edaspidi ainult meid ja linn saab kõik,

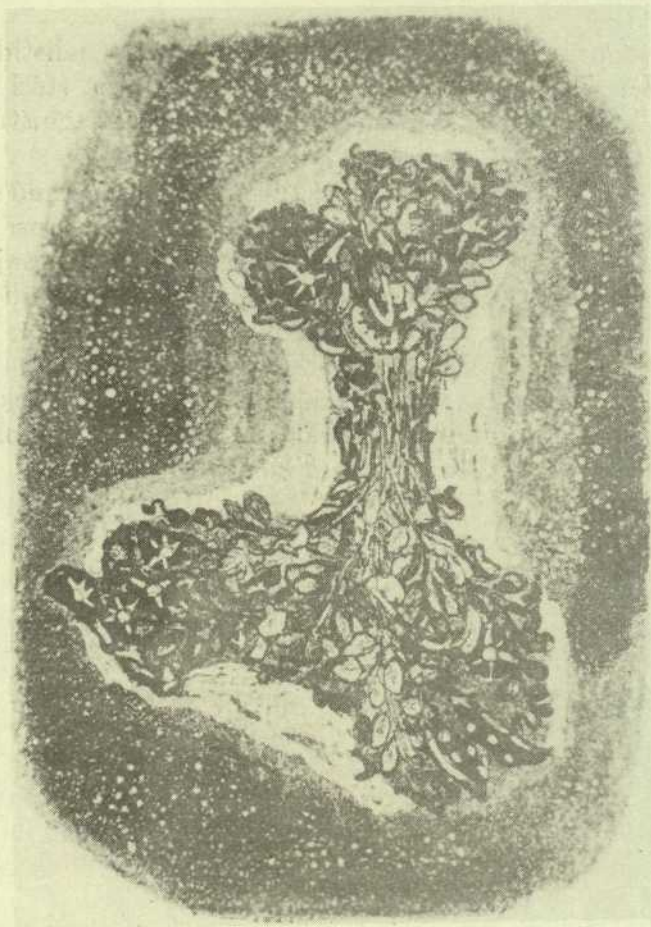
mis tahab.

Teine näide erinevate kultuurivaldkondade vastandamise lavastamisest võiks olla Noorsooteatri rajamine Tallinna vanalinna kaitsetsooni. See uus teatrihoone ei ole vastutulek linnale, sest keerulistes tingimustes ehitamine läheb maksma mitu korda rohkem kui kuskile mujale kesklinna lähedusse; ega publikule, sest transport vanalinna on piiratud; ega arhitektile, kelle poolt kitsasse hoovi projekteeritud unikaalehitise eksterjäär on vaadeldav ainult kajakatele ning neile vähestele, kes juhtuvad vanalinna kohal helikopteriga lendama; ega muinsuskaitsele, sest täiesti teadlikult, mitte vältimatute olude sunnil, lõhutakse siin Tallinna vanalinna suurimat väärtust — selle struktuuritervikkust, ning teiselt poolt hävitatakse just nimelt restaureerimise sildi all peaaegu kõik see, millel on ajalooline väärtus. Tegelik põhjus, miks teatrihoone pidi just vanalinna kerkima, on väga lihtne. Küllaltki kitsas ring inimesi eelistas seda asukohta armsaks saanud vana teatrimaja kõrval ning nad teadsid paraku ka võimalusi, kuidas oma soovi läbi suruda. Rumal on sellises olukorras rääkida mingisuguste kompromisside otsimise vajalikkusest, kui kõige olulisemale kompromissile, s.o teatri asukoha alternatiivsele võimalusele, ei pööratud vajalikul ajal mingit tähelepanu. Miks neid alternatiive ei arvestatud? Kas keegi peaks sellise pinnapealsuse eest ka vastutama? Kui jah, siis miks ta ei ole seda teinud? Kui ei, siis miks pole sellist koordinaatori kohta loodud? Küsimused jäävad õhku rippuma, sest liiga palju isikuid on end suurepäraselt kohandanud umbmäärase olukorraga ega ole selle muutmisest huvitatud.

Meil on väga raske oma naabreid uskuma panna oma muinsuskaitse konstruktiivsust, kui igal sammul võib kohata järeleandmist, erandite tegemist, poolikust, araverelisust. Ilma mõjuva põhjuseta poleks 1989. aasta

oktoobris Tallinnas viibinud UNESCO spetsialistid eesotsas Jukka Jokilehtiga avaldanud kahetsust (tõsi küll, nad tegid seda viisakas vormis) meie senise ennistuspoliitika üle.

Kultuuripüramiidi aluse tugevus on alati olnud soodsaks eelduseks tipu edendamisel. Rahvuskultuuri hüppelised perioodid (näiteks 19. sajandi lõpp, 20. sajandi algus või 1920. aastad) said võimalikuks tänu kultuuripüramiidi aluse tugevale sisemisele potentsiaalile. Ilma selleta poleks areng olnud kaugeltki nii jõuline. Tõenäoliselt pakub ajalugu meie kultuuri edendamiseks uusi soodsaid võimalusi. Nende teokssaamine aga oleneb peasajalikult kultuuripüramiidi aluse seisundist.



Lagle Israel
HERNEKAHLAD
(Akvatinta) 1966

METSAAMETNIKUD JA -HUVILISED EESTIS 18. SAJANDI LÕPUL

Toivo Meikar

SISSEJUHATUS

18. sajandi lõpul süvenes Balti kubermangudes traditsioonilise metsahoiuideo kõrval arusaam, et just reegli-pärase ja asjatundliku metsakasutuse organiseerimisega suudetakse panna piir metsade kohati väga levinud laastamisele ning hävitamisele. See nõudis metsade möödistamist ja plaanistamist, kirjeldamist (hindamist), aastalankideks jagamist, samuti juhtnööre metsamajanduse tegelikuks organiseerimiseks (majanduskava). Nende töödeni jõuti Balti kubermangudes teadaolevalt 1780. aastail, metsakultuure rajama hakati veelgi varem. Tihedad metsakülvid tingisid vajaduse hooldusraieteks, mis oskuslikul tegutsemisel võimaldasid kujundada ka puistute liigilist koosseisu. Suurenes juba 17. sajandi lõpul ametlikes korraldustes nõutud sanitaarraiate maht (eeskätt lamapuude, aga ka kuivanud puude koristamine). Puhtpraktiliste ettevõtmiste kõrval jõuti 18. sajandi lõpul metsafondi tundmaõppimise ja kirjeldamiseni, peagi ka teadusliku ilmega uurimusteni. Praktiliste metsamajanduslike meetmete rakendamisel võeti

eeskuju Saksamaalt, kuid juba sel ajal kohtame üleskutseid vältida võõramaiste kogemuste automaatset rakedamist ning katseliselt selgitada uute metsakasvatustlike võtete, uute puuliikide jne sobivust kohalikele oludele. Soovituste kõrval ilmusid sajandi lõpul ka esimesed kirjutised metsakasvatustlike tööde tulemustest. Ametisse seati esimesed spetsiaalsed ametnikud metsamajanduse tegelikuks organiseerimiseks ja juhtimiseks. Metsamajandus hakkas kujunema iseseisvaks majandusharuks ja väga sageli teda sellisena juba võetigi. Metsamajanduse sünni juures osalenute ring oli küllaltki lai. Siin leiame juhtivaid riigiametnikke, mõisnikke, maamõõtjaid, literaate, metsamajanduse kohapealseid juhte — *Förster* 'eid. Tõsi, kõrgemaid metsaametnikke oli Eestis mõnel ajaloo perioodil varemgi, kuid need olid eelkõige ikkagi metsavalveametnikud. Talupoegadest metsavahte hakati ametisse panema 17. sajandi lõpul, kuid alles 19. sajandi keskel hakati neilt valveteenistuse kõrval kohati nõudma ka erialaseid teadmisi ja oskusi metsamajandustlike tööde sooritamiseks ning juhtimiseks. Metsamajanduse kujunemise aastail olid metsavahid siiski vaid alamad valveametnikud, kel polnud selles protsessis aktiivset osa.

Ei ole teada, millal seati Eestis ametisse esimesed juhtivad metsaametnikud. Mitmesuguseid metsakasvatuse kitsendusi, raiekeelde ja muid kaudseid teateid arvestades on peetud võimalikuks, et vähemalt Liivi ordu lõpul, s.o 16. sajandi esimesel poolel, oli mingi metsavalvesüsteem olemas (Tiismann 1928: 42; Vilberg 1932: 21–22). Saksa ordul, mille haruks Liivi ordu oli, eksistents metsarikastes komtuurkondades *Waldmeister* 'i ja *Jägermeister* 'i ametikoht, kes komtuuri käealustena tegelesid metsakasvatuse, jahinduse ja metsakolonisatsiooni küsimustega. Neile juhtivatele metsaametnikele allusid omakorda metsasulased ja jäägrid. Siiski puudus kogu

ordut haarav tsentraliseeritud metsavalitsusorgan (Mager 1960: 165–167). Pole andmeid, kuivõrd analoogiline kord Liivi ordu ja teiste maahärrade valdustes kehtis. Näiteks 1534. aastast pärineva Viljandi komtuurkonna orduametite nimekirjast leiame küll jäägermeistri, kuid see tegeles ilmselt vaid jahialaste küsimustega (Johansen 1930: 129–132). Tallinna raele alluvate ametnike nimekirja ilmub aga hiljemalt 16. sajandi alguses metsahärra (*Waldherr*), kes muude ülesannete kõrval valitses linnasarase maadel olevaid metsi. 1555. aastast on teada, et Naissaarele määrati Peter Harrie nimeline metsavalvur (*Holzvogt*), kes lisaks linna metsade valvamisele pidi hoidma silma peal saarel viibivail linnakodanike hobustel (Tuiskvere 1965: 14; Johansen, Mühlen 1973: 61, 257).

Liivi sõjaga lagunes senine feodaalriikide konföderatsioon, tema valdused läksid tugevamate tsentraliseeritud riigivõimuga naabritele — Lõuna-Liivimaal kindlustus Poola ning reduktsiooniga läks riigile umbes 3/4 siinsast maafondist. Juba olemasolevate maahärra mõisate baasil loodi riigimõisate võrk, mille eesotsas seisis valitsejad. Metsaametnike kohta Eestis sei ajal aga teateid pole (vt Tarvel 1967: 65–67). Tegelik vajadus riikliku metsavalitsusorgani järele ja ka tingimused selle loomiseks tekkisid Eestis Rootsi ajal, eriti pärast mõisate reduktsiooni 1680. aastail. Riigi muutumisega suurimaks metsaomanikuks tuli tal organiseerida mingi organ metsade valitsemiseks, tagada riikliku metsaseadusandluse rakendamine. Juba 1604.–1613. a töötas Liivimaal *Oberjägermeister* 'ina Ernst von Banemir, kes peale jahinduse tegeles ilmselt ka riigimetsade järelevalvega. Reduktsiooni esimeseks metsandusalaseks saavutuseks on aga peetud Johan von Tiesenhauseni määramist Liivi-, Eesti- ja Ingerimaa *Oberjägermeister* 'i ametisse 4. mail 1681. a. See oli kõrge riigiamet-

nik, kelle pädevusse kuulus lisaks jahindusele riigimet-
sade üldine järelevalve, metsast saadavad trahvid ja tu-
lud. 1701. aastal sai *Oberjägermeister* 'iks Reinhold von
Ungern-Sternberg (Gadebusch 1782: 307–308; Tuiskvere
1951: 28–29). 21. märtsil 1683. a kohustati *Oberjäger-
meister* 'it organiseerima metsavalitsusorganit ja ame-
tisse panema *Forstmeister* 'id ja metsnikud (*Heidrida-
re*). *Forstmeister* 'itest pididki saama tõelised metsa-
ametnikud, kelle ülesandeks oli metsade järelevalve,
raiete jälgimine, metsaseaduste täitmise kontrollimine,
metsade hooldamine. Sellele lisaks oli neil veel arvukalt
lisakohustusi, sealhulgas ka talurahvarahutuste maha-
surumine. 1683. aastal määrati Eestimaa kuberman-
gus *Forstmeister* 'iks Andreas Körtting, tema järglasena
Johan Remahl. 1691.–1705. a töötas Eestimaa *Forst-
meister* 'ina Erich Höök, 1705.–1710. a Claes Heindrich
Lindwall ja 1710. a lühikest aega veel Lars Brandt.
Liivimaal, kus riigimetsi oli rohkem, töötas korraga mi-
tu *Forstmeister* 'it, kellest nimeliselt on 1683. a teada
Hans Heinrich Beck (Schulmann 1939: 149–150; Tuisk-
vere 1951: 29; *Eesti...* 1960: 120–121). 1695. aastal pan-
di Liivimaal *Forstmeister* 'ite kohustused kreisifoogtide-
le. Metsaametnikke oli aga ilmselt vähe. 1697. aastal
koostatud kava *Kreisforstmeister* 'i ametikoha loomiseks
jäi keskvoimul tähtsamate küsimuste tõttu tähelepanuta
(Soom 1954: 173).

Venemaaga sõlmitud alistumislepingutes suutsid ko-
halikud rüütelkonnad säilitada oma privileegid ja nn
Balti erikorra, sealhulgas ka varasema metsaseadus-
andluse. Selle tulemusena ei õnnestunud keskvoimul
18. sajandi lõpuni rakendada Balti kubermangudes üle-
riiklikke metsaalaseid seadusi ja korraldusi. See tähen-
das sedagi, et Balti kubermangudes, kui välja arvata
lühiajaline periood Hiiumaal, ei pandud ametisse laia-
de volitustega kõrgemaid metsavalveametnikke, *Wald-*

meister 'eid. Venemaal olid need kohustuslikus korras riigiteenistust täitvad aadlikud, kes selle töö eest mingit materiaalist hüvitust ei saanud. *Waldmeister* 'ite peamiseks ülesandeks oli kontrollida metsakasutuse üle kehtestatud piirangute ja keeldude täitmist.

KÕRGEMAD RIIGIAMETNIKUD

Väga oluline osa metsamajanduse arengus, eriti selle formeerumise järgus, on olnud kõrgemal riigiametnikel, kes positsiooni ja võimaluste tõttu võisid protsessi nii kiirendada kui pidurdada. Vähemalt Balti kubermangudes on kõrgemate riigiametnike positiivne mõju väljaspool kahtlust.

1767.–1792. a Eesti- ja Liivimaal kindralkubernena ja asehaldurina töötanud George von Browne on metsamajanduse ajalukku läinud eeskätt Balthasar von Campenhauseni koostatud metsainstruktsioonile allakirjutamisega 1783. a. Tegelikult oli George von Browne'i osa meie metsamajanduse ajaloos siiski tunduvalt suurem. 1765. aastal, kui päevakorral oli riigimõisate tarvis uue rendilepingu vormi koostamine, taotles just tema, et riigimõisate rentnike kohustataks puhastama raiestikke ja sinna metsaseemet külvama. Nimetatud rendilepingu vormis leidiski see nõue rakendamist, kuigi ei nõutud mitte raiestike, vaid vähese metsaga või metsata mõisates jäätmaade metsastamist (*Polnoe...* 1830). Samal aastal soovitas von Browne Liivimaa maapäeval mõisnikel midagi ette võtta metsade hoidmiseks ja kui vaja, ka uute maade metsastamiseks (Läti RAKA, f 214, n 1, s 253, l 162–163). Ka hiljem osales George von Browne aktiivselt eeskätt riikliku metsavalitsemisorgani loomisel ja toetas siin aktiivselt Balthasar von Campenhauseni ettevõtmisi.

18. sajandi lõpu Eesti- ja Liivimaa suurimaks metsamajandusspetsialistiks on õigustatult peetud Balthasar von Campenhausenit, kelle koostatud metsainstruktsioonil, metsakorraldustöödel Saaremaal ja muudel töödel oli tähtis osa siinsete kubermangude metsamajanduse kujunemises ja selle edasises arengus.

Balthasar von Campenhausen sündis 28. novembril 1743. a Unguri mõisas Põhja-Lätis. 1761.–1763. a õppis ta Helmstedti, Halle ja Leipzigi ülikoolis kameraalteadusi (sealhulgas ilmselt ka metsamajanduse aluseid), õigusteadust ning matemaatikat. Kodumaale naastes töötas ta lühemat aega Liivimaa peamajandusvalitsuse direktorina, 1783.–1797. a asekubernerina ja kroonupalati juhina. Hiljem oli tema tegevus seotud Peterburis kodifikatsioonikomisjoniga. Von Campenhausen suri ühel oma ametireisil 12. juulil 1800. a Pädastes Muhumaal (*Deutschbaltisches...* 1970: 140; Precht 1988: 268–269; Meikar 1990a: 61–62).

Von Campenhauseni seisukohad metsamajanduse organiseerimisest ja metsade majandamisest formuleeriti esmakordselt 1778. a ühes Christoph Blaeschke pikemas käsikirja jäänud kirjutises. Selle isiku ja tema osa kohta Balthasar von Campenhauseni metsanduslike vaadete arengus täpsemaid andmeid pole. Teda on peetud tavaliseks kirjutajaks, aga on ka võimalik, et tegu oli von Campenhauseni mõisates töötava metsametnikuga või metsamajandust tundva isikuga (Precht 1988: 267; Meikar 1990b: 46). Igatahes on selles töös palju seisukohti, mida von Campenhausen hiljem praktikas rakendas.

Balthasar von Campenhauseni metsandusliku tegevuse kõrgpunktiks tuleb pidada 1782. aastal koostatud ja järgmisel aastal seaduse jõu omandanud metsainstruktsiooni. Teggu on oma aja tasemele vastavate metsade majandamise juhtnööridega, kus leidub ka uusi, Balti kubermangude tegelikku arengutaset enneta- vaid seisukohti (Etverk 1982: 73–78). Vähem tähtis ei olnud von Campenhauseni praktiline metsanduslik tegevus. Juba 1788. aastal teostati metsakorraldus von Campenhausenile kuulunud Lenči mõisas Põhja-Lätis. Tema peamiseks tegutsemispiirkonnaks sai siiski Saare-

maa, kus ta maareguleerimis- ja -hindamistöde juhina organiseeris ajakohasemat metsamajandust ning teostas isiklikult Sõrve riigimetsas oma aja kohta täiuslikema metsakorralduse Balti kubermangudes (vt Meikar 1985b).

Eeskätt oma puhtpraktiliste töödega Maršena mõisas Põhja-Lätis saavutas laialdase kuulsuse Liivimaa peamajandusvalitsuse direktorina töötanud Anton Johann Engelhardt. Juba 1770. aastail alustas ta nimetatud mõisas ulatuslikke metsakultuuritöid. Ta ei tegelnud ainult tavalise metsakülviga — Engelhardt seadis endale eesmärgiks selgitada sobivamad külviviisid üksikute puuliikide jaoks ja võõrpuuliikide kasvatamise võimalused. Nende töödega metsastati sadu hektareid jäätmaid, aja möödudes tehti algust hooldusraietega ning teostati ka algeline metsakorraldus. Oma tööde tulemused avaldas Engelhardt Peterburi Vaba Majandusühingu väljaannetes, mille kaudu need jõudsid hiljem ka Liivimaa Üldkasuliku ja Ökonoomilise Sotsiateedi trükistesse. Wilhelm Christian Friebe on koguni väitnud, et just Anton Johann Engelhardti tööde tulemusena selgitati Balti kubermangudes männikultuuride rajamise praktilised võimalused (Friebe 1805: 23).

METSAAMETNIKUD

Metsade majandamisega sisuliselt tegelev ametkond tekkis Eesti- ja Liivimaal 18. sajandi viimasel veerandil, kuigi kindlama korra loomise katseid, eeskätt riigimetsades, on teada varasemastki ajast.

1746. aastal Eesti- ja Liivimaa pärlipüügi inspektoriks määratud Friedrich Hedenbergi inspeksioonireidide ettekanded äratasid tähelepanu sellega, et põhitöö kõrval oli ta seal tegelnud ka muude küsimustega. Nii soovitas Hedenberg kindralkubernerile saadetud et-

tekandes jagada riigimõisate metsad metsavahtide vahel kindlaiks järelevalvepiirkondadeks (vahtkondadeks) ja võtta metsavahid rahapalgale. Seda ettepanekut peeti ebarealseks, kuid ometi tõusis päevakorda Hedenbergile metsalähedasema ametikoha otsimise küsimus (Läti RAKA, f 2715, n 1, s 417, l 15–16). Erilist tähelepanu pööras Hedenberg tammemetsadele. Nii leidis ta Purila, Lagedi, Humala ja Aruküla mõisates noori tammesid, mida ta soovitas õige hooldamisega ilusateks puudeks kasvatada. Liivimaa kubermanguvalitsuse patent 12. maist 1749. a nõudis riigimõisate rentnikelt tamme raumise lõpetamist ja metsade hoidmist, kuid samas rõhutati, et Friedrich Hedenberg otseselt metsade järelevalvega ei tegele. Küll määrati 26. veebruaril 1747. a riigimetsade visitaatoriks (ülevaatajaks) Friedrich Hedenbergi vend, varasem Kahala postijaama ülem Johan Hedenberg, kes aga 12. detsembril 1749. a palus end määrata Hiiumaale *Waldmeister* 'iks (Tiik 1970: 214–215; EAA, f 3, n 1, s 104, l 71–72; s 488, l 773–774; f 297, n 5, s 328, l 69). Nende ametnike määramist Eesti- ja Liivimaale oli Admiraliteedi kolleegium juba palju aastaid tulemusteta taotlenud ja kui see lõpuks Hiiumaal õnnestus, siis sellepärast, et siinsed metsad kuulusid valdavalt riigile. Johan Hedenberg töötas *Waldmeister* 'ina kuni surmani 1753. a, seejärel asus tema kohale Haapsalu linna kodanik ja kaupmees Johann Georg Becher. Et tegu oli mitteaadlikega, oli neil oma teenistuse eest kasutada Jausa maakohat Putkaste mõisa maal. 1755. aastal läks enamik Hiiumaa mõisaid eravaldusse ja seoses sellega likvideeriti *Waldmeister* 'i ametikoht (Tuiskvere 1970: 15; EAA, f 854, n 1, s 174, l 193–195).

1732. aasta laevametsade majandamist reguleeriva seaduse alusel hakati Venemaale kutsuma spetsiaalseid metsaametnikke Saksamaalt, *Forstmeister* 'eid. Balti

kubermangudes selliseid metsi ei olnud, kuid ometi määrati 1765. aasta paiku siia *Forstmeister*'iks C. J. Ebhard, kes oli Saksamaa ülikoolides õppinud kameraalteadusi ja täiendanud end praktilise metsamajanduse alal. Tema tegevusest Balti kubermangudes pole andmeid. Võimalik, et ta pidi kindlaks tegema potentsiaalsed laevametsad, teostama nende järelvalvet ja organiseerima tulevikus nende majandamist. Pärast nelja-aastast riigiteenistust pühendus ta Balti kubermangude metsade ja metsaolude tundmaõppimisele, mille tulemusena valminud metsaseaduse projekt esitati 1770. aastal senatile läbivaatamiseks. Muu hulgas pöörati selles palju tähelepanu tulevase tsentraliseeritud metsavalitsusorgani loomisele. Praktilist tähtsust C. J. Ebhardi tööle aga ei olnud (vt Meikar 1985a).

Riigimetsadesse metsamajanduse tegelike kohapealsete juhtide, *Förster*'ite ametissepanemise küsimus tõusis päevakorda 1770. aastate lõpul. Et Venemaal analoogiline ametkond puudus, siis tuli kindralkuberner George von Browne'il selleks nõutada Katariina II luba, mis saadigi 18. juunil 1799. a. Järgmise aasta kevadeks oli Pärnu kreisis ametis juba neli ja Tartu kreisis üks *Förster*. 1785. a, mil *Förster*'i koht loodi ka Eestimaa kubermangus, Naissaarel, töötas Liivimaal 17 *Förster*'it, neist Eesti alal Kilingis, Laiksaares, Võlilas, Vastsemõisas, Tarvastus, Kõpus, Avinurmes, Võrus, Kärknas, Vana-Koiolas ja Karjalasmas (EAA, f 291, n 1, s 1419, l 6, 13, 16; s 1577, l 8). Sajandi lõpul loodi Eestimaa kubermangus ajutised *Förster*'i kohad veel Koluveres ja Varblas (EAA, f 178, n 1, s 376, l 350, 457; s 387, l 1). Nimeliselt on nendest esimestest *Förster*'itest teada Avinurmes Preh, Võrus Friedrich Schmidt, Tartu kreisist veel Karl Radeleff, Voigts. Karjalasmas oli *Förster*'iks Christian Peter Baetge, Naissaarel Albert Riegel, Kõpus Johan Heinrich Sengelmann, Laiksaares Ja-

kob Born, Pärnu kreisis veel Friedrich Canzler, Ratzky, Wieckmann, Friederik Kayser.

Vastavalt 1783. aasta metsainstruktsioonile pidid *Förster*'id olema oma piirkonna metsamajanduse juhid, kellele alluvad riigimõisate metsavahid. Nad pidid jälgima raiete vastavust kehtestatud tingimustele, juhtima metsamajanduslikke töid ja metsavalvet. Kõik see nõudis erialaseid teadmisi ning kogemusi, mida aga *Förster*'itel enamasti ei olnud, seetõttu polnud nad tavaliselt suutelised ka iseseisvalt kõiki ametikohuseid täitma. Juba kaasaegsed suhtusid *Förster*'ite teadmistesse väga skeptiliselt. Nii olid riigimetsade *Förster*'id August Wilhelm Hupeli arvates ikkagi vaid sakslastest metsavahid, kes harva teadsid midagi metsaasjandusest (Hupel 1795: 41, 259). Olukord polnud siiski lootusetu, võimaluse korral püüti *Förster*'eina rakendada metsatundjaid jäägreid, algselt ainult jahindusega tegelevaid ametnikke, kellest aga Saksamaal 18. sajandi alguses said tegelikud metsametnikud. Metsanduslikke teadmisi omandasid nad praktilisel teel mõne kogemustega jäägri juures töötades, sajandi teisel poolel eksisteerisid Saksamaal juba ka spetsiaalsed jäägrikoolid. Ka Eesti- ja Liivimaa riigimetsades töötas välismaalastest jäägreid, näiteks A. Riegel, C. P. Baetge, F. Kayser (pärises Saksamaalt *Förster*'i perekonnast). Ometi oli just *Förster*'ite puudulik ettevalmistus peamine põhjus, miks 1783. aasta metsainstruktsiooni ei suudetud ellu viia täies ulatuses. Peamiseks takistuseks sai oskamatuse metsakorraldustöödel, mis nõudsid lisaks erialastele oskustele teadmisi matemaatikast ja geodeesiast. Metsakorraldus on aga reeglipärase metsamajanduse organiseerimise tähtsaim tingimus. On iseloomulik, et ainsa ajakohase metsakorralduse riigimetsades tegi sel ajal ülikooliharidusega Balthasar von Campenhausen (Sörves). Teise metsakorralduse samal perioodil teostas 1795. a

Holstres maamõõtja E. J. Bohm. Ometi määrati paljud metsateenistusse jäänud *Förster* 'id aja jooksul *Forstmeister* 'i, s.o kreisi metsaülema õpilaseks ja hiljem ka *Forstmeister* 'iteks. Eestimaa *Forstmeister* 'i õpilaseks oli A. Riegel, kes isikliku ankeedi andmeil tundis metsa- ja jahimajanduse kõrval aritmeetikat, geomeetriat ja mitut keelt. Tartu kreisi *Forstmeister* 'i õpilane F. Schmidt tundis saksa, vene, ladina, eesti ja poola keelt, Saaremaa *Forstmeister* 'i õpilane F. Kayser metsaasjandust, vene, saksa ja eesti keelt, Pärnumaa *Forstmeister* 'i õpilane J. Born metsaasjandust, vene, saksa ja eesti keelt, natuke matemaatikat ning geomeetriat, Riia *Forstmeister* 'i õpilane Friedrich Merklin metsaasjandust, vene ja saksa keelt, matemaatikat ja geomeetriat (NSVL RAKA, f 379, n 8, s 112, l 1-8). Nagu teada, olid *Forstmeister* 'i õpilaste hulgas veel *Förster* 'id K. Radeleff Tartus ja J. Refeldt Cēsises.

1798. aastal loodi Venemaal tsentraliseeritud metsamajandusorgan — Metsadepartemang, mille kohapealseiks juhtivaiks ametnikeks kubermangudes said *Oberforstmeister* 'id (peametsaülemad) ja kreisides *Forstmeister* 'id (metsaülemad). Vähemalt esialgu säilisid Balti kubermangudes ka *Förster* 'i kohad. Uus metsamajandusorganisatsioon kujundati Eesti- ja Liivimaal välja 1799. a. See on uue etapi algus metsamajanduse arenguloos.

18. sajandi lõpul ilmuvad ka üksikutesse eramõisatesse esimesed *Förster* 'id, massilisemalt siiski järgmise sajandi esimesel poolel. 1795. ja 1811. aasta hingeloenduste andmeil Eestimaa kubermangu mõisates *Förster* 'eid 18. sajandi lõpul veel ei töötanud. Küll leiab siin kohalikest vabadest inimestest ja välismaalastest jäägreid. On teada ka üksikuid mittevabadest eestlastest jäägreid. Liivimaal kui metsanduslikus mõttes enam arenenud kubermangus leidub aga juba tõelisi metsa-

ametnikke. On teada, et sajandi lõpul töötas Taageperas *Förster* 'ina Karl Freydenfeldt (EAA, f 1865, n 3, s 177-15, l 1), Krootusel Johann Busch (EAA, f 1865, n 2, s 15-7, l 2), Puurmanis Carl Gustav Jordan (EAA, f 1865, n 2, s 29-4, l 4), Tartu linnale kuulavas Sadukülas Johan Hirschfeng (EAA, f 1865, n 2, s 29-5, l 2), Saarel Johan George Unmuth (EAA, f 1865, n 2, s 41-6, l 4), Tähtveres Jacob Heinrich Drewing (EAA, f 1865, n 2, s 45-9, l 1), Vaabinas Jacob Adamsohn (EAA, f 1865, n 2, s 131-44, l 7), Pajusis Johan Friedrich Hildebrandt (EAA, f 1865, n 3, s 268-8, l 27), Leebikul Georg Wendt (EAA, f 1865, n 3, s 177-9, l 1), Patkülas Frey (EAA, f 1865, n 3, s 172-12, l 2), Pärnu linna metsades Johan Friedrich Lenzius (EAA, f 1000, n 1, s 1846, l 6). *Förster* 'i kohtadest on teateid veel mujaltki. Tavaliselt olid *Förster* 'iteks kohalikud sakslased, kuid kohtab ka üksikuid välismaalasi. Mõneti ootamatu on, et kuni 1796. aastani Heimtalis *Förster* 'ina töötanud Magnus Bär oli vabakslastu, seega ilmselt eestlane. Tema järglaseks sai kohalik sunnismaine talupoeg Jürri (EAA, f 1865, n 3, s 204-9, l 24-25). See näitab, et kohati nähti *Förster* 'eis veel kõrgemaid metsavalveametnikke, ülemmetsavahte. Nii töötasid sajandi lõpul Vastseliinas metsavahtidena Andreas Horn Preisimaalt ja Bröchmann Rootsist (EAA, f 1865, n 2, s 141-5, l 1-2). Mõnel pool töötasid veel vabadest metsajärelevaatajad (*Waldaufseher*), ratsavalvurid (*Wildnißbereiter*). Võrdlemisi arvukalt leidub ka sakslastest (mõned välismaalt), vabakslastuist ja mittevabadest eestlastest jäägreid. Seegi näitab, et 18. sajandi lõpus oli metsaametkond (vähemalt eramõisates) alles kujunemas ja kindlamad arusaamad metsaametnike ülesannetest ning nende ettevalmistusest sageli veel puudusid. Mitmel *Förster* 'ina töötanud jäägril oli erialaseid teadmisi ja mõnigi kord oli see vajalik teenistuskoha saamisel. Nii tuli Johann Fried-

rich Lenziusel 1795. a sooritada Liivimaa kubermanguvalitsuses vastavad katsed, mille eduka sooritamise järel võeti ta õpetatud jäägrina tööle Pärnu linna metsade *Förster* 'iks (EAA, f 1000, n 1, s 1846, l 6).

Tegelikult tuleb praktilise metsamajandusega tegelevate isikute hulka arvata ka maamõõtjad, kes kohati 19. sajandi keskpaigani etendasid märkimisväärset osa tingimuste loomisel tegeliku metsamajanduse organiseerimiseks. Just maamõõtjatega on seotud meie metsakorralduse varasem ajalugu, sest tavaliselt otsesetel metsaametnikel ei olnud nende tööde jaoks vajalikke teadmisi ja kogemusi. 18. sajandi lõpus paistsid metsakorraldustöödega silma maamõõtjad J. von Kohlen (hilisem Pärnu kreisi *Forstmeister*), E. J. Bohm, Conrad Marten Sengbusch, August von Dreyer, Gustav von Dreyer, A. Zobel, Carl Christian Anders, F. Mater, Friedrich Haagen jt.

METSAHUVILISED JA HARITLASED

Et põhiline osa Eesti metsafondist oli eravalduses, siis kujunes siin metsamajanduslike ideede levikul ja nende elluviimisel määravaks ikkagi metsaomanike seisukoht. Just nemad otsustasid lõppkokkuvõttes oma metsade majandamise viisi ning metsamajandusele tehtavad kulutused. Nii mõnigi mõisnik võttis aga metsamajanduse organiseerimisest ja selle juhtimisest vahele osa. Siin tuleb eriti esile tõsta 1789. aastal Heimtali omanikuks saanud, Leipzigi ülikoolis õppinud Peter Reinhold von Siversit. Tema tööd Heimtalis ja hiljem ka Liivimaa Rüütelkonnale kuuluvais mõisates äratasid tähelepanu Venemaalgi. Väga aktiivne oli von Siversi metsandustegevus ka Liivimaa Üldkasulikus ja Majanduslikus Sotsietedis. Metsandusalaste küsimustega tegelesid veel August Friedrich von Sivers Õisus, Fried-

rich Adolph von Stackelberg Krootusel jmt. Konkreetseid teateid mõisates tehtud metsamajanduslikest töödest ja siin reegliparasema metsamajanduse organiseerimisest on siiski vähe. Samas ei ole kahtlust, et just 18. sajandi lõpul teadvustati nende tööde vajalikkus. Nii pidas koguni Eestimaa maapäev 1789. a vajalikuks riigivõimu sekkumist, et mõjutada mõisnikke mahajäetud võsamaid (*Buschland*) metsa alla viima. Samas soovitati mõisnikel suunata ka talupojad jäätmaade metsatamisele (EAA, f 854, n 2, s 675, l 254-255).

Metsakasvatuse vastu tundsid huvi ka üksikud pastorid. 18. sajandi alguses külvas Kärla pastor Jodocus Kohl kirikulähedastele liivaluidetele nende kinnistamiseks edukalt mitme versta ulatuses männiseemet. Sajandi lõpul kordas seda tööd pastor Johann Heinrich Koch, ja heade tulemustega (Körber 1915: 105-106).

Esimene laiemale avalikkusele mõeldud puhtmetsanduslik kirjutis, kui kõrvale jätta jahindus, ilmus Balti kubermangudes 1783. aastal August Wilhelm Hupeli kogumikus *Die nordischen Miscellaneen*. Selles analüüsitakse Liivimaa metsaolusid, vaetakse nende parandamise võimalusi ja antakse ka puhtpraktilisi soovitusi. Selle anonüümse kirjutise autoriks oli professor Jegor Julius von Siversi hilisemal teatel Friedrich Wilhelm von Sivers, juba nimetatud Peter Reinhold ja August Friedrich von Siversi isa (Gemeinnützige... 1878: 629-630).

18. sajandi haritlastest pööras metsanduslikele küsimustele märkimisväärtset tähelepanu August Wilhelm Hupel, kelle töödest leiame Eesti- ja Liivimaa metsade ja metsaolude kirjeldusi, samuti praktilisi näpunäiteid ning soovitusi. Neist metsanduslikus mõttes tähtsaimad on 1774.-1789. a ilmunud teose *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehtland* kolm köidet ja selle lisa *Die gegenwärtige Verfassung der Rigaschen und Revalschen Statthalterschaft*, praktilise metsamajanduse alal

aga *Oekonomisches Handbuch für Lief- und Ehstländische Gutsherrn, wie auch für deren Disponenten* esime-
ne köide 1796. a. Oluline oli aga seegi, et Hupel suutis
oma väljaannete ümber koondada ulatusliku kaastöolis-
te võrgu, kellest nii mõnelgi on meie metsateaduse sü-
nnis oma osa. Hupeli *Topograafiliste teadete* teises köites
1777. a ilmus Kopenhaagenis ja Uppsalas loodusteadusi
õppinud Jakob Benjamin Fischerilt õigupoolest esimene
meie maa loodusteaduslik kirjeldus, "Versuch eines Lif-
ländischen Naturgeschichte im Grundriß", mis laienda-
tud kujul ja muudetud pealkirjaga ilmus järgmisel aastal
iseseisva raamatuna. Hupeli kaastöolistest pälvib loo-
dusteaduste seisukohast erilist esiletõstmist sõjaväelane
Otto Friedrich von Pistohlkors oma 1797. a ilmunud os-
kussõnastikuga "Botanisches Nahmenverzeichnißder in
Liefland einheimischen Holzarten, mit ihren verschiede-
nen Benennungen", mis on üks esimesi dendroloogia-ala-
seid töid meie maal.

Oluliseks täienduseks Hupeli kogumikele oli Göt-
tingeni ülikooli kasvandiku Wilhelm Christian Frie-
be 1794. a ilmunud majanduslik-geograafiline kirjeldus
Liivi- ja Eestimaast *Physisch-ökonomische und statis-
tische Bemerkungen von Lief- und Ehstland oder von
den beiden Statthalterschaften Riga und Revel*, kus met-
sade ja metsaolude kirjelduse kõrval antakse ka prak-
tilisi soovitusi metsamajanduslike tööde sooritamiseks.
Sajandi lõpul koostas Friebe Liivimaa Üldkasuliku ja
Ökoonoomilise Sotsieteedi konkursitööna ülevaate Balti
kubermangude taimkattest ja selle praktilise kasutamise
võimalustest. See metsapuude ja -põõsaste osas dendro-
loogilise ilmega töö pälvis 1800. aastal preemia ja ilmus
1805. a trükituna — *Oekonomisch-technische Flora für
Liefland, Ehstland und Kurland*.

1797. a ilmus Christoph Krüger von Kriegsheimi
sulest esimene puhtmetsanduslik raamat Balti kuber-

mangudes (*Zur nähern Beleuchtung und Verbesserung der Est- und Liefländischen Forsten*), 1806. a ka esimene metsamajanduse käsiraamat. Ise nimetas ta end kameraalteadustest, eriti aga metsamajandusest huvitatud isikuks (Kriegsheim 1797: 5; Meikar 1983: 529–531). On teada, et Preisi kuninga teenistusest siirdus ta 1780. aastate alul Venemaale ja sealt edasi Liivimaale. Kuni 1796. aastani elas ta Vastse-Kambjas, 1800. aasta paiku oli aga Ruusmäe mõisas koduõpetajaks (EAA, f 1865, n 2, s 5-47, l 1; Recke, Napiersky 1829: 559). Ta olevat ümbruskonnas tegelnud ka praktiliste metsanduslike küsimustega, sellest aga pole konkreetseid teateid.

Kokkuvõtteks võib konstateerida, et 18. sajandi viimasel veerandil hakkas metsamajandus kujunema iseisvaks majandusharuks ja metsad said omaette uurimisobjektiks. Selle põhjuseks olid kohalikud vajadused ja haridustaseme kasv, kuid väga tähtsad olid ka väljastpoolt, eeskätt Saksamaalt saadud mõjutused. Juba 19. sajandi teise aastakümne lõpuks sai Balti kubermangudest metsamajanduslikus mõttes Venemaa kõige arenenum piirkond. Võrreldes metsaametkonna kujunemist analoogilise protsessiga Saksamaal, mis sel ajal oli metsamajanduse arengu tasemelt maailmas kõige kaugemale jõudnud, oli mahajäämus aga ilmne. Ometi käidi Balti kubermangudes 18. sajandi lõpul ja järgmise alul kontsentreeritult läbi sama arengutee, mis Saksamaal sai alguse 17. sajandil. Seetõttu leiame Balti kubermangudes lühikesel ajaperioodil üheaegselt tegutsemas ülikooliharidusega kameraliste, jäägreid, jäägriitest *Förster* 'eid, sõjaväelasi jne. 19. sajandi alguses ilmuvad juba esimesed erialase kõrgharidusega metsamajandusspetsialistid. Sellest esialgu väga kirjust seltskonnast saigi mõnekümne aastaga kindlailmeline metsaametnike kaader.

Kirjandus

- Deutschbaltisches Biographisches Lexikon 1710–1960*. Hrsg. von Wilhelm Lenz. Köln—Wien
- Eesti rahva ajalooost Põhjasõja aastail 1700–1721*. 1960. Tallinn
- E t v e r k, Ivar 1982. Tänapäevane minevikus. — *Eesti Loodus*, nr 2, lk 73–78
- F r i e b e, Wilhelm Christian 1805. *Oekonomisch-technische Flora für Liefland, Ehstland und Kurland*. Riga
- G a d e b u s c h, Friedrich Konrad 1782. *Livländische Jahrbücher*. Dritter Theil. Riga
- G e m e i n n ü t z i g e und landwirtschaftliche Gesellschaft für Südlivland. 1878. — *Baltische Wochenschrift*, N. 40, S. 629–630
- H u p e l, August Wilhelm 1795. Idiotikon der deutschen Sprache in Lief- und Ehstland. — *Neue nordische Miscellaneen*, St. 11/12, S. 1–272
- J o h a n s e n, Paul 1930. Ein Verzeichnis der Ordensbeamten und Diener im Gebiete Fellin vom Jahre 1554. — *Sitzungsberichte der Altertumsforschen Gesellschaft in Pernau*. Neuere Band. Pernau, S. 121–132
- J o h a n s e n, Paul, Heinz v. zur M ü h l e n 1973. *Deutsch und un-deutsch im mittelalterlichen und früheren zeitlichen Reval*. Köln—Wien
- K r i e g s h e i m, Christoph 1797. *Zur nähern Beleuchtung und Verbesserung der Est- und Lifländischen Forsten*. Dorpat
- K ö r b e r, Martin Georg Emil 1915. *Oesel einst und jetzt*. Dritter Band. Arensburg
- M a g e r, F. 1960. *Der Wald im Altpreussen als Wirtschaftsraum*. Bd. I. Köln
- M e i k a r, Toivo 1983. Teenimatult unustatud Kriegsheim. — *Eesti Loodus*, nr 8, lk 529–531
- M e i k a r, Toivo 1985a. Ebhardi metsaseadus. — *Eesti Loodus*, nr 2, lk 94–98
- M e i k a r, Toivo 1985b. Saaremaa — riikliku metsamajanduse häll Eestis. — *Eesti Loodus*, nr 11, lk 742–745
- M e i k a r, Toivo 1990a. Balthasar von Campenhausen. — *Eesti Mets*, nr 3, lk 61–62
- M e i k a r 1990b = Мейкар Тойво. Первые лесоустроительные мероприятия в имениях барона Кампенгаузена в Южной Лифляндии. — *Jaunākais mežsaimniecība*, № 32, с. 45–49, Рига
- P o l n o e...* 1830 = Полное собрание законов Российской империи. 1830. Т. XVI, № 12221; Т. XVII, № 12330. Санкт-Петербург
- P r e c h t, Johannes 1988. Die Vorschläge Balthasar Frhr. von Campenhausens zur Reform der Forstwirtschaft in Livland 1778. — *Zeitschrift für Ostforschung*, Bd. 37, H. 2, S. 267–276
- R e c k e, Johann Friedrich, Carl Eduard N a p i e r s k y. 1829. *Allge-*

- meines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Estland und Kurland. Zweiter Bd. Mitau
- S c h u l m a n n, Werner 1939. *Die ziwile Staatsbeamtenschaft in Estland zur schwedischen Zeit (1561-1710)*. Dorpat—Poznen
- S o o m, Arnold 1954. *Das Herrenhof in Estland im 17. Jahrhundert*. Lund
- T a r v e l 1967 = Тарвел Энн. Фольварк, лан и поданной. Таллин
- T i i k, Leo 1970. Pärlite püüdmisest Eestis. — *Eesti Loodus*, nr 4, lk 214-215
- T i i s m a n n, Bernhard 1928. Forstgeschichtliches von der Insel Dagö. — *Tartu Ülikooli metsaosakonna toimetused*, nr 12, lk 37-48
- T u i s k v e r e, Bernhard 1951. Nõndanimetatud "viljakandvad puud" Läänemere-äärsetes maades. — *Eesti Metsamees Eksiilis*, nr 8, lk 25-31
- T u i s k v e r e, Bernhard 1965. Eesti metsamaterjalide ekspordi- ja transiidimaana enne suurt Põhjasõda. — *Eesti Metsamees Eksiilis*, nr 14, lk 14-19
- T u i s k v e r e, Bernhard 1970. Esimesi metsametnikke Hiiumaalt. — *Eesti Metsamees Eksiilis*, nr 54, lk 14-17
- V i l b e r g, Gustav 1932. Metsaolud ja metsatülid Eestis ordu-ajal. — *Eesti Metsanduse Aastaraamat VI*. Tartu, lk 9-35

ARVUSTUS

MÄLESTUSI INGERIST

Aale Tynni. *Inkeri, Inkerini*. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY, 1990, 305 s.

Lyyli Ronkonen. *Laps' Inkerin: Muistojen Inkeri Stalinin hirmuvallan alla*. Toimittanut Markku Laitinen. Jyväskylä–Helsinki: Gummerus, 1989, 269 s.

Lyyli Ronkonen. *Inkeri — isänmaa kallis: Suomalaisena Neuvostoliitossa*. Jyväskylä: Gummerus, 1990, 327 s.

Viimastel aastatel on ingerlased hakanud julgemalt oma mälestusi avaldama. Nende kirjapanekul ja publitseerimisel on suuri teeneid just naistel. Ajakirjanik Helena Miettinen on kogunud ingerlaste mälestusi maailma eri piirkondadest ja avaldanud need teosena *Inkerilaiset — maaton kansa* (Helsinki: Tammi, 1989, 249 lk), mida olen tutvustanud mujal (*Edasi*, nr 206, 8. IX 1990, lk 5). Siin on vaatluse alla võetud veel kahe naise, Aale Tynni ja Lyyli Ronkose mälestused.

Luuletaja, kirjanduskriitik ja tõlkija Aale Tynni-Haavio (sünd. 1913), rahvaluuleteadlase ja luuletaja Martti Haavio (1899–1973) elukaaslane (1960–1973), kirjutab oma raamatu eessõnas: “Minu sünnimaa ja varajase lapsepõlve maailm on Ingeri, Ingerimaa, Ingermanland, Ingria. See oli soome sugu hõimude igimuistsetest aegadest asustatud piirkond Soome lahe lõunarannikul. /---/ Olen püüdnud oma raamatus luua pildi sellest Ingerist, mis oli ja mida enam ei ole. See oli minu suguvõsa tuttav Ingeri, see Ingeri, mille kultuuri tõstmise oli minu isa elu keskne sisu.” See on raamat endisaja Ingerist, milles jutustatakse köitvalt maa ajaloost, emapoolsest Lukkoste suguvõsast, eriti aga

kultuuritegelasest isa Kaapre Tynni elust ning ka Aale Tynni enda lapsepõlvemälestustest. Teose kaheksast peatükist jaguneb igaüks 5–10 laastuks. Raamatus on ka luuletusi, Ingeri ülevaatekaart ning 66 kultuuriloolist pilti, nende hulgas fotod admiral Johan Pitkast, Konstantin Pätsist ja Johan Laidonerist. Kasutatud on nii sugulaste suulisi ja isa poolt kirja pandud mälestusi kui ka kirjandusallikaid. Enam on kajastust leidnud Kesk-Ingeri, kust on pärit autori mõlemad vanemad, ema äärmõiste, isa savakkote hulgast. Ema suguvõsa oli elanud 1641. aastal rajatud Venjoe kihelkonnas, kus 1917. a elas kokku 12 954 soomlast. Ema sündis Pääsölä kirikukülas, 30 km Peterburist. Läheduses olid tsaaride suveridentsid Tsarskoje Selo (7 km) ja Pavlovsk (3 km). Ema isa Paavo Piipponen oli Venjoe kihelkonnas, mistõttu talupojad hankisid lississetulekut Gatsinast. Meeste hulgas oli levinud joomarlus. Tynni vanemate perekonda sündis 10 last, kellest kaks suri noorena. Noorim vend Aleksanteri (1887–1919) langes Ingeri vabadusvõitluses Kaprio all.

Rootsi ajal oli Ingeris üheksa kooli: Narvas, Jaanilinnas, Kaprios, Jaamas, Nevanlinnas ja Pähkinälinnas. Neis õpetati rootsi ja ladina keeles, kuid oli ka soome klasse. Pärast Ingeri liitmist Venemaaga jäi ingerlastele vaid kirik, mis hoolitses rahva kirjaoskuse eest. Alles 1785. a avati Kolppanas kool, kus õpetati soome ja vene keelt. Kool töötas 1866. aastani. Asemele tuli vallakool, kus hakkas õppima ka Kaapre Tynni ehk lihtsalt Kaapo. 1860. aastal otsustati kirikuõpetajate eestvedamisel rajada Kolppanas õpetajate seminar. Selle juhtkonna moodustas viis pastorit, kelle hulgas oli Juho Saarinen (arhitekt Eliel Saarse isa), hiljem ka Tallinnast pärit Eduard Leopold Jürgenson (1826–1899). Kolppana seminar hakkas tööle 1863. aastal samaaegselt esimese õpetajate seminariga Soomes. Aastail 1863–1913 lõpetas Kolppana seminari 250 Ingeri soomlast. Nende hulgas võrsunud kultuuritegelastest peaks ära märkima ka Ingeri hümni autori Mooses Putro (1848–1918, lõpetas seminari 1866). Kaapre Tynnist sai seminari õpilane 1896. aastal.

Peterburi linn rajati teatavasti 15 soome küla kohale. Külad hävisid, kuid veel XX sajandi alguses oli Narva värvate lähedal mõni soome-vene küla, nagu Lahti, Tönttölä (Tentelevo), Auhtuansari ja Vallinginküla (Volõnkino) ehk Katrinanhovi. Viimases oli 1874. aastal rajatud soome kool umbes 30 õpilasega. Pärast seminari õpetas Kaapre Tynni seal kaks aastat. Lõpetanud töö kõrvalt Peterburi õpetajate instituudi 1905. aastal, töötas ta seejärel Peterburi saksa ja rootsi kirikukoolides. Pärast soome ja rootsi koguduse lahutamist oli umbes 24 000 Peterburi soomlasel oma Püha Maria kirik praegusel Željabovi

tänaval. Omavahelises vestluses kasutasid soomlased siis veel vanu kohanimesid nagu Mujajoki (Moika), Hirvisaari (Vassili saar), Jänissaari (Peeter-Pauli kindluse saar), Kemijoki (Fontanka) jm. 1885. aastal pandi alus soomlaste karskusliikumisele Peterburis ja Kelttos. Kaapre Tynni liitus Peterburi karskusseltsiga 1903. aastal. Ise rajas ta karskusseltsi "Soihtu", mis tegutses põhiliselt maal. 1916. aastal alustas selts ettevalmistusi rahvateaduse muuseumi rajamiseks, kuid sõda lõpetas selle tegevuse. Alates 1907. aastast oli Tynni ka Tsarskoje Selo semstvo juhatuse liige. Peterburi soomlastel olid tihedad sidemed Soomega, kus käidi laulu- ja karskuspidudel ning põllumajandusnäitustel. 1872. aastal hakkas Peterburis etendusi andma Soome teater. Külatajaid oli alati küllaga. 1884. aastal hakkas Peterburis ilmuma Mooses Putro toimetatud kultuurileht *Inkeri*. 1905. aastal rajas Kaapre Tynni ajalehe *Uusi Inkeri*, mille teiseks toimetajaks oli Paavo Räikkönen (1877–1935). Leht ilmus aastail 1907–1918 *Neva* nime all. Toimetussektariks oli Aapo Vesikko (1872–1938?). 1912. aastal asus Kaapre Tynni õppima Helsingi ülikooli filosoofiateaduskonna ajaloo-keeleteaduse osakonda, mille lõpetas kandidaadi kraadiga 1917. aastal. Tema õpetajaiks Helsingis olid E. Tunkelo, H. Ojansuu, J. J. Mikko-la, U. Sirelius, V. J. Mansikka, V. Tarkiainen, K. Krohn, K. Kiparsky, M. L. Lehtonen, G. Rein, G. Suolahti, E. N. Setälä ja A. A. Z. Castrén. Hiljem tutvus ta ka Lauri Kettusega. 1. septembrist 1917. a hakkas Tynni juhatama Kolppana seminari. Sama aasta sügisel sai tütar Aale nelja-aastaseks. See oli julgete lootuste ajajärk. Kuid juba järgmisel aastal algasid tagakiusamised bolševike poolt. 1919. a kevadel pidi Kaapre Tynni (kirjanduslik pseudonüüm Kalle Nevalainen) jätma töö ja põgenema Peterburi kaudu Soome. Sama aasta jõuluks jõudis sinna Eesti kaudu ka tema perekond.

Raamatu lõpus jutustatakse veel ingerlaste vabadusvõitlusest aastal 1919, Ingeri-küsimusest Soome—N. Venemaa rahuläbirääkimistel Tartus, küüditamiste algusest, abi otsimisest Euroopas ning Ingeri pagulaste elust ja tegevusest Soomes. Tütar märgib, et Kaapre Tynni jäi elu lõpuni ingeri meheks.

Ingerlaste katsumustest bolševistliku hirmuvalitsuse ajal jutustab teine ingeri naine Lyyli Ronkonen (neiuna Kukkonen, sünd. 1927). Tema mälestuste esimene raamat kujutab Ingerit enne Teist maailmasõda, kui küüditati ja hävitati umbes kolmandik ingerlastest. Suurküüditamised ja -vangistamised algasid siis, kui autor oli nelja-aastane. Tema koduküla Seltsoi (Keltto kihelkond Neva jõest põhja pool) inimeste arusaamist mööda olid kommunistlikud tegelased röövlid ja mõrtsukad, keda juhtisid Lenin ja Stalin. Inimesed pöördusid Jumala poole ja küsisid, miks ta ei aja röövleid minema. Kõigest hoolimata püüdis rahvas meeleolu säilitada ning septses tuju tõstmiseks pilavärsse ja anekdoote. Pilavärsid meenutavad meie rahvaloomingust selliseid nagu "Olen suure Venemaa kolhoosnik...", "Stalin Kremlis keeras vuntsi...", "Taeva all on lennukite kõver rivi..." jt. Ingeri täiskasvanud meestest jäid ellu vaid

need, kel oli omal ajal õnnestunud Soome pageda. Sunnitöölaagreid oli ka Ingeris, nt Rahja soos, kus hoiti 20 000 ingerlast (lk 78). Kukkoste pere isa Juhana oli esmalt viis aastat Uuralis sunnitöölaagris, pärast seda mõni aeg järelvalve all Ingeris, kus teda lõpuks kasutati Ždanovi suvila ehitamisel. 1937. aastal kadus ta jäljetusse hauda nagu teisedki Kukkoste suguvõsa mehed. Seejärel vangistati ka ema Katri, kes aga hiljem vabastati. Bolševike partei kutsus aga ikka ja jälle rahvaenlasi paljastama. Koolides kasvatati lapsi ustavaks Lenini-Stalini õpetusele. Suureks eeskujuks seati Pavlik Morozov. (Veel 1950. aastatel nõuti Petroskois Lyyli Ronkoselt oma ema avalikku hukkamõistmist usuallase tegevuse pärast.) Igati õhutati vaenu Soome ja soomlaste vastu, eriti Talvesõja ajal. Pärast sakslaste sissetungi N. Liitu tahteti 1941. aasta augustis Leningradist ja selle ümbrusest küüditada Siberisse ja Kasahstani 96 000 soomlast ja sakslast (Unelma Konkka, "Epäluotettavia kansalaisia." — *Neuvosto-Karjala*, n:o 15, 2. II 1991, s. 4), kuid ei jõutud. Kuidagimoodi elati üle esimene talv piiramisrõngas. Kelttos oli see mõnevõrra kergem kui Leningradis pommirahe all. 25. märtsil 1942. a anti käsk kõikide soomlaste küüditamiseks. Kõik Keltto soomlased pidid jala minema Myllyoja raudteejaama, kust nad nelja päeva pärast viidi veoautodega üle Laadoga lõunapoolse lahe. Algas kolme nädala pikkune sõit itta loomavagunites. Isimi raudteejaamast viidi Kukkoste lapserikas pere Pahhomovo külla, kus neil lasti olla aga vaid üks kuu. Seal viidi nad Omski, kust algas laevasõit põhja poole. Nädala pärast olid nad Batlõmis hantide ja manside maal. Dokumentid korjati ära ja algas kalapüük ning raske metsatöö Zaretsenkoje külas. Palka muidugi selle eest ei saanud, kuid metsaadide najal õnnestus perekonnal siiski hing sees hoida. Kooliskäimist polnud väljasaadetute lastele ette nähtud, kuid ema järjekindlal nõudmisel õnnestus siiski lapsed kooli saata. Selles piirkonnas oli rohkesti küüditatud volgasakslasi ja rumeenlasi, hiljem ka kalmõkke ning tatarlasi. Viimastest hukkusid paljud Siberi karmis talves.

Mälestuste teine köide, kus on ka fotosid, jutustab sõjajärgsest ajast. Siis hakkas ingerlasi omal algatusel Siberist tagasi tulema. See oli väga vaearikas, sest inimestel polnud ju passe ega lubasid. Mõned pered jõudsid 1946. aastal ka Kelttosse, kus järgmisel kevadel hakkasid haljendama põllud. Lyyli Kukkosel õnnestus hakata Leningradis kõrgharidust omandama. 1947. aastal tuli aga uus korraldus soomlaste lahkumiseks Leningradist ja selle ümbrusest. Tänu sõpradele õnnestus Lyyli Kukkosel siiski jääda edasi võõrkeelte instituudi üliõpilaseks. Ema ja õed ei läinud aga Kelttost mitte Siberisse (nagu oli kästud), vaid hoopis hõimusugulaste maale Eestisse (kuhu ei lubatud). Elu Eestis meenutab vanem õde Aino. Sõideti Tallinna kaudu rongiga Olustverre. Seal alustati jalgsirännakut Võlli külla. Tee viis läbi Suure-Jaani, mis oli siis "puhas ja ilus väikelinn, mille ehitusedki erinesid siberi ja vene omadest nii, et tundus, nagu oleksime välismaal". Võllisse oli kogunenud teisiigi sugulasi. Tööd leiti taludes. Kaua ei saanud aga seal olla,

sest järgmisel aastal anti käsk minna tagasi Siberisse, kus pidi olema õige koht ingerlastele ja teistele vähemusrahvastele. Suur osa ingerlastest alustaski seda teekonda, kuid pöördus siis tagasi Pihkva oblastisse, kust aastail 1949–1950 õnnestus Karjalasse elama asuda. Nii kogunes Petroskoisse ingerlasi Siberist, Kasahstanist ja Kesk-Aasiast. Eestise jäämiseks tuli võimu üle kavaldada — sõlmida fiktiivseid abielusid eestlastega, võtta eesti nimi või lasta ennast eestlaseks tunnistada.

Pärast instituudi lõpetamist 1950. aastal suunati Lyyli Kukkonen inglise keele õppejõuks Petroskoi pedagoogilisse instituuti. Selle ala endised õppejõud olid sealt vallandatud kui kosmopoliidid. 1951. aastal pakuti talle aspirantuuri Tartu ülikoolis. Väitekirja teemaks valiti juhendaja Villem Altoa soovitusel Minna Canthi looming. Petroskoist olid Tartu ülikooli suunatud veel Matti Kuusinen (Otto Ville Kuusise pojapoeg) keeleteaduse ning Aino Hurmevaara, Adele Mantere ja Eino Karhu kirjandusteaduse erialale. Viimased kaks töötasid siiski põhiliselt Petroskois. 1952. aastal abiellus Lyyli Kukkonen Tartu õpetajate instituudi lektori Toivo Ronkosega — bolševike piinakambreist pääsenud ja siis eesliinil kogu sõja läbi teinud Keltto kihelkonnast pärit ingerlasega. 1953. a jaanuaris sündis poeg Juhani. Lyyli Ronkose väitekirja esialgne variant küideti heaks Tartus, kus autorit abistas ka Juri Lotman. Kuigi töösse oli lükitud Stalini tsitaate, leiti Petroskoi keele, kirjanduse ja ajaloo instituudis, mille poolt aspirantuurikoht oli hangitud, et selles puudus Lenini kahe kultuuri kontseptsioon. Aino Hurmevaara kaudu sai autor ühendust võtta O. V. Kuusisega, kelle toetusel suunati kaitsmisele siiski väitekirja esimene variant ilma Lenini tarkusteta. Kuusinen soovitas Ronkosele järgmise väitekirja teemaks "Longfellow ja Kalevala". Omavahelistes vestlustes oli Kuusinen rõhutanud, et just tema aitas N. Lüidus elavaid soomlasi päästa täielikust hävitamisest ning koondas neid Karjalasse. Teisel on avaldatud arvamust, et Kuusinen oleks kirjanduse alal töötanud edukamalt kui poliitika alal (Arvo Tuominen. *Kremlin kellot: Muistelmia vuosilta 1933–1939*. Helsinki: Tammi, 1957, s. 66). Kandidaadiväitekirja kaitsmisel olid oponentideks Eduard Laugaste ja Paul Ariste. Viimane oli oponentideks ka doktoritöö kaitsmisel 1970. aastal. P. Aristest on autor kirjutanud kahel leheküljel. "Ta oli minu pere ja suguvõsa hea haldjas, kes tegi kõik minu ja õe Aili aitamisel teadusrajale," kirjutab Lyyli Ronkonen. Aili Kukkosest sai keeleteadlane, kes kaitses 1967. aastal Tartus kandidaadiväitekirja Keltto murraku fonoloogiast ja foneetikast (*Keel ja Kirjandus*, nr 9, 1967, lk 575). Oma viimasest eluperioodist N. Lüidus jutustab autor, et ta käis 1958. aastal ümber-Euroopa-reisil ja külastas tagasiteel ka sugulasi Helsingis. Pärast seda ei antud talle luba välisreisiks tervelt kahekümne aasta jooksul. 1980. aastal õnnestus tal elama asuda Soome, kus töötas kasvatusteaduse lektorina ja inglise keele dotsendina Helsingi ülikoolis.

Ingeri nime pole juba ammu maakaardil. Ja rahvaski on oma esivanemate maalt Soome lahe ääres välja juuritud ja suures osas hävi-

tatud. Ellujäänutel on oma kodumaast ja rahvast võimalik vaid mälestusi kirjutada. Ingerlaste saatust oleks tabanud ka Karjala Kannase ning Laadoga-Karjala soomlasi, kui neid poleks ettenägelikult Talvesõja ajal ja pärast seda praegusele Soome maa-alale evakueeritud. Kodumaa kaotati, kuid rahvas jäi alles. Aga Ingeri läänenaaber — Eesti Virumaa ja Soome lahe lõunarannik? 1919. aastal, Lenini eluajal, taheti Eesti küljest eraldada suurt osa Virumaast ida pool Kunda neeme ja Pungerja jõe suudme joont. Kaksikümmend aastat hiljem asustati N. Liidu sõjaväebaaside rajamiseks ümber Paldiski elanikud. Tänapäeval selles linnas eestlasi peaaegu enam ei ole, nii nagu Sillamäel, Narvas, Narva-Jõesuus ja Viivikonnaski. Vähemuses on põlisrahvas ka Kohtla-Järvel, Kiviõlis, Püssis, Loksal, Tapal, Kundas, Maardus ja pealinnas Tallinas. Viidates rahvuskooresseisule, tahavad bolševike partei ja sõjatööstuskompleksi hiljuti Eestisse sisse rännanud juhid kogu seda piirkonda — viimast osa Soome lahe lõunaranniku aladest — Eesti küljest ära kiskuda. Kui see neil õnnestuks, jääksid põgenikest põliselanikele vaid mälestused oma maast. Loodan siiski, et nükaegele ei jõuta ja võidule pääseb õiglus. Õiglane oleks anda ka ingerlastele need õigused, mida lubati Soome—N. Liidu rahulepingus aastast 1920. Loomulikult tuleb arvestada tõsiasi, et Kesk- ja Põhja-Ingeri on Leningradi hiidlinna (5 miljonit elanikku) tagamaa. Kuid vadjalaste, isurite ja soomlaste vana asualal Lääne-Ingeris, kuhu ei kuulu ühtki linna, leiduks siiski vaba maad autonoomse Ingeri maakonna rajamiseks. Selle ligikaudu 3400-ruutkilomeetrise ala loomulikaks keskuseks võiks olla vana vadja küla Kattila.

Ott Kurs

EDITORIAL NOTE

We start the present issue with the speech of His Holiness the XIVth Dalai Lama, Tenzin Gyatso, delivered at the ceremony of handing him over the Nobel Peace Prize in 1989. This lecture is significant for the Estonian people, too, as the fate of the Tibetans and the Estonians in the recent decades has been quite similar. Tenzin Gyatso's *Five Point Peace Plan* and his idea of founding the Zone of *Ahimsā* in Tibet also attract attention.

Ago Pajur describes how, against the background of the global crisis, the politicians of the Estonian Republic tried to seek for guarantees of the country's independence. In 1933–1935 four alternatives were under discussion: permanent granted neutrality, the Baltoscandian union, the triple alliance of the Baltic states and the Eastern Pact.

The Dutch pastoral theologian C. Hein van Garderen concentrates on the cure of souls. Proceeding from the paradigm of hermeneutics, the author's therapeutic model is oriented on transcendental openness. So the man can surpass the borders of his existence and be open to the future as well.

Next we publish an excerpt from the unfinished play *Kurbads* by the Latvian poet Jānis Rainis (1865–1928). Saulcerīte Viese discusses Jānis Rainis's world outlook. J. Hillis Miller, polemizing with M. H. Abrams, explains his strategy of deconstructivist reading. On the basis of the host/parasite relationship contained both in texts and single words the author proves that the text can be read as a chain of endlessly opening rings (contexts).

More than 150 years have passed since the making

of the first daguerreotype by means of *camera obscura*. Nowadays computer technology is invading the domain of classical photography. Electronic pictures make us re-evaluate the current aesthetics. Digital photography is destroying the classical photography's actualized relation to time, possibilities for social manipulation of a new type are cropping up. These are the issues Jan-Erik Lundström's article is dealing with.

Fanny de Sivers gives a short survey of the life and work of Michel Foucault (1926-1984), one of this century's most interesting French philosophers.

The Lithuanian philosopher Leonidas Donskis is interested in the essence of the city. What does the city mean for the Western culture? What is the origin and the fate of the city culture? What are the relations between the city and the village, the classical city and the metropolis? One of the most exhaustive theories of the city and its culture belongs to Lewis Mumford, and the author of the article gives a survey of it. Robert Nerman, however, is worried about the decay and destruction of our historic cities and their districts. This is mainly caused by the continuing use of Soviet principles of city planning. Instead of historical and architectural qualities pompous palaces are craved for. So the base of the cultural pyramid on which the top actually depends will remain uncared-for. The article exposes various reasons for this kind of attitude.

How were the forest management authorities established in 18th-century Estonia and who were the main and subsidiary characters in it? Toivo Meikar will answer these questions.

In the section of reviews Ott Kurs discusses three books about the fate of the Ingrians.

The issue ends with the eighth part of George Ferguson's book *Signs and Symbols in Christian Art*.

Lewis Mumford: The culture of cities and its destiny

Leonidas Donskis

In his essayistic article the author presents the views of Lewis Mumford (1895–1990), an American philosopher and sociologist, on urban culture. Mumford considers the city in its present-day meaning one of the most significant ontological features of Western culture. Created by this culture, the city is also an essential creator of it. Mumford does not conceal his sympathies for the early forms of the city starting with the agrarian village, which has been the basis of all cultures, the Greek polis and the medieval town. The author compares and analyzes Mumford's links with the other philosophers who have dealt with the problems of urbanism (William Blake, José Ortega y Gasset, Oswald Spengler, Arnold Joseph Toynbee) and points out the contradictions in their views. He particularly stresses the Scottish sociologist Patrick Geddes's great influence on Mumford. Geddes has provided a scheme of the development of cities, which Mumford has elaborated. According to this, the city goes through the stages allegorically named Eopolis (primitive city), Polis (classical city), Metropolis (normal big city), Megalopolis (huge present-day city), Tyrannopolis and Necropolis (the latter two are the

imaginable stages of the city's final decline). Describing and criticizing both the theory of cycles and the attitude of cultural morphology to the phenomenon of urban culture, the author considers it necessary to emphasize Lewis Mumford's original contribution and his role as an interpreter and critic of urbanization problems involving the whole world.

Philosophy of the slum

Robert Nerman

It is difficult to find a more adequate indicator of an efficient, culture-friendly and humane society than the aesthetic look of the city environment.

For more than a half of a century the Complex of Gaining Instant Profit has been the most influential factor in shaping the environment of our cities, of their aesthetic appearance. Even in very recent past a lot of people hoped that the slightest indirect influence would suffice to make the whole double-faced political and economic system tumble down like a house of cards.

Still, the reality proved to be much more complicated. Under the new circumstances the up to now monolithic reactionaries split into two, and the more flexible part on them, discarding the conservative half, retained

its structure. In the present situation it is impossible for the reaction, at least in Estonia, to preserve its nature within the Communist Party, although it can do so within the framework of the old economic system.

We have often heard that our development has lasted for too short a time and the legacy of the past is too severe to allow more significant changes to become evident. It is really too early to speak about sweeping changes yet. However, this does not justify the lack of even the smallest steps towards the changes.

From the general political viewpoint it is difficult to differentiate between a tendency towards real changes and an imitation of such a tendency. In a concrete sphere it is considerably more difficult to hide the absence of actual measures. It is markedly noticeable in the attitude to the historic districts of our towns. Whether we like it or not, all the most essential features of Soviet city building are valid in present-day Estonia as well:

1. The legislation on city planning regulates the smallest details, being immensely tolerant in basic principles. This controversy results directly from the orientation of the economic system to pursuing instant profit;

2. Theory and practice of city planning are more and more distancing from each other. The theory does not even

set a goal for itself to proceed from the disgusting reality, but from one of the theoretical possibilities;

3. The present city planning also underestimates the existing cultural environment, including the concrete city environment. This underestimation reveals itself in respecting only a fraction of city environment and discarding the majority of the city environment as worthless. A conspicuous example of this is the attitude to wooden architecture, which in radical circles of city planners is ironically called 'decayed districts';

4. The most essential questions of city planning are decided in a narrow anonymous circle as earlier. The public is informed of the decisions adopted when it is already difficult to get involved;

5. As earlier, the present mechanism of city planning, too, employs methods of imitating a constructive approach (adoption of vague concepts, relying on a fictitious data bank, etc.).

Forest officers and interest in forests in Estonia of the late 18th century

Toivo Meikar

As known, the first special forest officers appeared in Estonian forests in the first half of the

Summaries

16th century, but permanent staff of forest officers was not formed before the end of the 18th century. There were mainly higher officers of surveillance whose task was not to govern the management of forests, but to observe their usage. At the end of the 17th century junior officers, forest guards of peasant origin began to be more widely used at manors.

In the last quarter of the 18th century forestry began to be established as a separate branch of economy in Livonia and Estonia, bringing about a need for officials with special training. Several senior state officials played an essential role in creating the state organization of forest management in the Baltic provinces. Governor General George von Browne took a notable interest in these problems. On the initiative of Balthasar von Campenhausen, the long-time Vice-Governor and Head of the State Chamber of Livonia, the first real forest officers, the Försters were employed in 1779. In 1785 a total of 18 Försters were working in the state-owned forests of Estonia and Livonia. If possible, professional hunters having some elementary knowledge and skills in forestry were employed. At the end of the century the first Försters appeared in manor forests of Livonia as well. A number of Försters had been trained in Germany, although, mainly in manors there were forest officers without any special training. Just here the clear-cut distinction between the forest

management officials and mere forest-guards was missing. In the management of forests, first of all, land surveyors were dominating for the time being, as the Försters did not have the necessary knowledge in mathematics and geodesy.

The formation of the staff of forest officers in the Baltic provinces in the late 18th and the early 19th centuries followed nearly the same lines as in Germany, but within a very short period of time and therefore in a more concentrated way. One can find cameralists with university education, hunters, hunters in the capacity of Försters people who have occupied the post of a Förster by chance, military men, etc. working here. At the beginning of the 19th century the first experts in forestry with a special higher education appear.

Since the end of the 18th century we can also speak of the interest of the public in the problems of forestry. It concerns first of all the actual owners of forests, the lords of the manors, as some of them were most directly connected with the practical management of forests. The general spread of knowledge in forestry brought about the conviction that the regular organization of forestry can stop the waste of forests and grant a continuous usage of wood and even increase the yield.

Along with the arrangement of practical forestry the first writings devoted purely to

forestry were published in the Baltic provinces — the forest and forestry were about to become objects of research. The first article for the public on forestry by Friedrich Wilhelm von Sivers was issued in 1783, the first book purely on forestry by Christoph Krüger von Kriegsheim was published in 1797.

The reasons for the establishment of forestry as a separate branch of economy in the last quarter of the 18th century were the local needs and a rise in the educational level, but outside influence, mainly of Germany, was also essential.

ОТ РЕДАКЦИИ

В начале этого номера мы представляем лекцию лауреата Нобелевской премии мира за 1989 год Его Святейшества XIV Далай-ламы Дантзена Чжамцо, с которой он выступил на церемонии получения премии. Эта лекция для эстонского народа имеет большое значение, поскольку судьбы эстонского и тибетского народов в последние десятилетия довольно схожи. Внимания заслуживают *Пятипунктовый план мира* Далай-ламы и идея создания в Тибете зоны Ахинса.

Аго Паюр рассматривает на фоне мирового кризиса 1930-х гг., как политики Эстонской Республики пытались найти гарантии государственной независимости. В 1933–1935 гг. взвешивались четыре возможности: постоянный гарантированный нейтралитет, Балтоскандинавский союз, тройственный Союз Прибалтийских республик и вариант Восточного пакта.

Внимание голландского пасторального теолога Хейн ван Гарденера обращено к терапии души. Авторская терапевтическая модель берет начало в парадигме герменевтики и ориентирована именно на трансцендентальную открытость. Человек, таким образом, может преодолеть границы своего существования и быть открытым будущему.

Далее мы представляем отрывок из неоконченной пьесы "Курбадс" латышского поэта Яниса Райниса. О мировоззрении Яниса Райниса рассказывает

Саулцерите Виесе. Полемизируя с М. Г. Абрамсом, Д. Хиллис Миллер разъясняет свою деконструктивную стратегию чтения. Взяв за основу переплетение как в текстах, так и бытующее в обществе отношение хозяина/паразита, автор доказывает, что текст можно читать как цепь бесконечных звеньев (контекстов).

Прошло более 150 лет со времени создания с помощью камеры обскура дагерротипа. Сегодня вычислительная техника внедряется в область фотографии. Электронные фотографии заставляют нас переосмыслить до этого сложившуюся эстетику. Дигитальная фотография вытесняет отношение ко времени, актуализированное классической фотографией: возникает возможность для социальных манипуляций нового типа. Обо всем этом рассказывается в статье Яна-Эрика Лундстрёма.

Фанни де Сивер делает краткий обзор жизни и творчества одного из интереснейших французских философов этого столетия Мишеля Фуко (1926–1984).

Литовского философа Леонидаса Донскиса интересует существование городов. Что означает город в Западной культуре? Какова отправная точка городской культуры? Какова судьба городской культуры? Какова связь между городом и деревней, между классическим городом и метрополией? Льюису Мамфорду принадлежит одна из неисчерпаемых теорий города и его культуры, с которой автор нас и знакомит. А эстонского историка архитектуры Роберта Нермана беспокоит уничтожение и деградация городов и его исторических районов. В основном это связано с продолжением советских принципов градостроительства. Вместо исторических и архитектурных ценностей предпочитают строить помпезные замки. Так остается в заб-

рошенном состоянии база культурной пирамиды, которая на самом деле и дает достижения. В статье обнажается задний план такой заброшенности.

Как формировались органы лесного хозяйства в XVIII веке в Эстонии и кто создавал лесное хозяйство? Ответ на эти вопросы дает дендролог Тойво Мейкар.

В разделе рецензий Отт Курс рассматривает три книги, которые рассказывают о судьбе ингров (ингерманляндских финнов).

В этом номере публикуется восьмой отрывок из книги Джорджа Фергусона Знаки и символы в христианском искусстве.

Льюис Мамфорд о культуре города и ее судьбе

Леонидас Донскис

Автор знакомит в статье эссеистического характера со взглядами американского философа и социолога Льюиса Мамфорда (1895–1990) на культуру города. Город в его современном значении Мамфорд понимал как один из важнейших онтологических признаков Западной культуры. Он создан этой культурой и одновременно является ее создателем. Мамфорд не скрывает своих симпатий к ранним формам города, начиная от основы всех культур — аграрного поселения, греческого полиса и средневекового города. Автор сравнивает и анализирует связи и противоречия Мамфорда со взглядами других философов, рассматривающих проблемы города (Уильям Блейк, Хосе Ортега и Гассет, Освальд Шпенглер, Арнольд Джозеф Тойнби), подчеркивая особенно большое влияние на Мамфорда шотландского социолога Патрика Геддеса. От Геддеса Мамфордом воспринята и развита схема эволюции города, согласно которой город проходит стадии под аллегорическими названиями Еполис (первичная форма города), Полис (классический город), Метрополис (нормальный большой город), Мегалополис (современный гигантский город), Тиранополис и Некрополис (послед-

ние две стадии являются последними ступенями деградации города).

Описывая и критикуя как теорию циклов, так и отношение к феномену городской культуры культурной мифологии, автор считает нужным вынести на первый план оригинальный вклад Льюиса Мамфорда и подчеркнуть его значение сегодня, как толкователя и критика охватившей весь мир проблемы урбанизации.

Философия разлагающегося района

Роберт Нерман

Трудно найти более адекватный индикатор при оценке дееспособности, открытости культуры, человечности конкретного общества, чем эстетический облик городской среды.

На нашу городскую среду, в том числе и на формирование ее эстетического облика, в течение более чем полувека оказывал влияние комплекс достижения сиюминутной выгоды. Еще в недавнем прошлом многие надеялись, что достаточно малейшего влияния со стороны и вся лицемерная политическая и экономическая система рассыпется как карточный домик.

Но реальность оказалась гораздо сложнее. В условиях обновления до сих пор монолитная реакция разделилась на две части и наиболее гибкая часть

реакции, порвав со своей консервативной половиной, сохранила свою структуру. В настоящих условиях, по крайней мере в Эстонии, реакции невозможно сохранить власть в рамках коммунистической партии, но есть возможность это сделать в рамках старой экономической системы.

Часто раздавались голоса, что наше развитие продолжалось слишком короткое время и груз прошлого слишком велик, чтобы можно было заметить серьезные изменения. Действительно, о серьезных изменениях сейчас рано говорить. Но это не должно оправдывать отсутствие хотя бы малейшего продвижения в направлении желаемых изменений.

С общеполитической позиции трудно отделить движение в сторону серьезных изменений от имитации такого движения. В конкретной области намного труднее скрыть отсутствие реальных критериев. Конкретно проявляется это в отношении к нашим историческим городским районам.

Желаем мы того или нет, но сейчас в городском строительстве Эстонии действуют все важнейшие признаки советского городского строительства.

1. Крайняя регламентированность в деталях законодательства по городскому строительству и громадная толерантность в его основных принципах. Такое противоречие возникает непосредственно от ориентации экономической системы

на получение сиюминутной выгоды.

2. Теория и практика городского строительства по-прежнему удаляются друг от друга. Теория городского строительства не ставит своей целью отталкиваться не от крайне неприятной действительности, а от лишь одной теоретической предпосылки.

3. И сегодняшнее городское строительство характеризуется недооценка существующей культурной среды и конкретной городской среды. Эта недооценка открывается в почитании лишь основной части городской среды и игнорировании ценности ее своеобразия. Конкретные примеры такого отношения к деревянной архитектуре, которую в радикальных кругах городского строительства иронично относят к разлагающимся районам.

4. Как и прежде самые существенные вопросы городского строительства сегодня решаются в тесном анонимном кругу. Общественность оповещают о принятых решениях тогда, когда вмешаться уже труднее.

5. Как и прежде, существующий механизм городского строительства использует приемы имитационной конструктивности (принятие голословных концепций, ссылки на фиктивный банк данных и т.д.).

Лесничии и любители леса в Эстонии в конце XVIII века

Тойво Мейкар

Как известно, первые лесничии появились в лесах Эстонии в первой половине XVI века, но до конца XVIII века сколько-либо постоянного состава лесничих не сформировалось. Были прежде всего высокопоставленные чиновники охраны, обязанностью которых было не руководство лесным хозяйством, а только организация надзора за использованием леса. В конце XVII века в мызах стали шире использовать нижестоящих чинов охраны, лесничих, выходцев из крестьян.

В последней четверти XVIII века лесное хозяйство Лифляндии и Эстляндии стало превращаться в самостоятельную экономическую отрасль, которая вызвала необходимость в приобретении специальных знаний и навыков в данной области. Существенную роль в создании государственного лесного хозяйства и в организации лесного хозяйства играли в Прибалтийских губерниях некоторые высокие государственные чиновники. Большой интерес к этим вопросам проявил генерал-губенатор Георг фон Браун. По инициативе долгое время состоявшего в должности заместителя вице-губернатора Лифляндии и председателя казенной палаты Балтазара фон Кампенаушена в 1799 году в здеш-

ние государственные леса были назначены первые настоящие лесничии, фёрстеры. В 1785 г. в государственных лесах Эстляндии и Лифляндии работало всего 18 фёрстеров. В последнюю очередь попытались назначить обученных егерей, которые имели какие-либо элементарные знания и умения по лесоводству. В конце века появились первые фёрстеры и в частных лесах Лифляндии. Фёрстеры получали специальные знания в Германии, хотя прежде всего на мызах работали необученные лесничии. Именно здесь отсутствовала четкая граница между чиновниками, занимающимися организацией лесного хозяйства, и занимающимися охраной леса. В лесном деле доминировали прежде всего землемеры, поскольку фёрстеры не имели первоначально знаний по математике и геодезии, необходимых для этого.

В Прибалтийских губерниях в конце XVIII и начале XIX веков в формировании лесного ведомства был пройден в основном тот же путь, что и в Германии, но за очень короткое время и поэтому в сконцентрированной форме. Мы можем здесь найти одновременно действующих камералистов с университетским образованием, егерей, фёрстеров из егерей, случайных лиц, работающих фёрстерами, военных и т.д. В начале XIX века появляются уже первые со специальным высшим образованием специалисты по лесному хозяйству.

С конца XVIII века мы можем говорить уже об интересе широких слоев общественности к вопросам лесного хозяйства. Это касалось прежде всего лесовладельцев, помещиков, некоторые из которых непосредственно занимались практической организацией лесного хозяйства. Вместе с общим распространением знаний о лесе утвердилось мнение, что плановое ведение лесного хозяйства позволит конец потраве лесов, позволит достичь стабильного потребления леса и даже его увеличить.

Одновременно с организацией лесного хозяйства в Прибалтийских губерниях появляются первые лесоведческие издания — лес и лесное хозяйство начинают становиться объектом исследования. Первая, рассчитанная на широкую общественность, чисто лесоведческая статья появилась в 1783 году из-под пера Фридриха фон Сиверса. Автором первой чисто лесоведческой книги стал в 1797 году Христоф Крюгер фон Кригсхейм.

В Прибалтийских губерниях формирование лесного хозяйства как самостоятельной отрасли экономики в последней четверти XVIII века определили потребность и рост образования, но очень важными были и внешние влияния, прежде всего немецкое.

MÄRGID JA SÜMBOLID KRISTLIKUS KUNSTIS

George Ferguson

Tõlkinud

Meelis Sügis, Tõnu Karolin ja Heili Einasto

VIII



Gilles'i meister
PÜHA REMIGIUS PÖÖRAB ARIAANE RISTIUSKU

XII Peatükk

RELIGIOOSNE RIIETUS

Religioosse riietuse põhivormid. Kesk-aegse kiriku kolme astme vaimulikke — preestreid, piiskoppe ja diakoneid — võib eristada nende eriliste rõivaste ja riietuse järgi. Vaimuliku seisuse neid liikmeid, kes ei kuulu ühessegi religioossesse orduisse, nimetatakse sekulaar- ehk ilmikvaimulikeks. Rennsansikunstis kujutati tavaliselt kõrgemaid vaimulikke: piiskoppe, kardinale ja paavsti. Kõik ilmikvaimulikud, sõltumata nende astmest, kannavad sutaani, pikavarrukalist pahkluuni ulatuvat rõivast. Traditsiooniliselt on sellel kolmkümmend kolm nööpi, mis sümboliseerivad Kristuse maiste eluaastate arvu. Regulaar- ehk orduvaimulikeks, erinevalt ilmikvaimulikest, nimetatakse neid vaimuliku seisuse liikmeid, kes kuuluvad mingisse religioossesse orduisse. Neid võib ära tunda kahel viisil: esiteks mungarüü värvi järgi, mis on eriomane vastavale religioossele ordule, millesse nad kuuluvad; ja teiseks tonsuuri ehk teatud soengu järgi, mis oli renessansi-ajastul omane kõikidele mungaordude liikmetele. Tonsuuri kuju on sageli erinevate mungaordude eraldusmärgiks. Orduvaimulike riietust nimetati mungarüüks (*habitus*). Tavaliselt oli selleks pikk avar kapuutsi ja laiade varrukatega rüü, mis oli pika nahkrihma või köiest vööga kokku tõmmatud. Kapuuts on selle rõiva kõige iseloomulikum ele-

ment ja see võib olla pähe tõmmatud. Mõne ordu rõivastusse kuuluvad ka skapulaar ja mantel. Mungariüü värvi järgi võib kindlaks teha selle kandja kuuluvuse teatud religioosesse orduisse. Ka naised võtavad osa usu-elust. Nagu mehedki elavad nad ühist elu, täites töotust olla vaene, kasin ja sõnakuulelik. Ka nende ordu võib ära tunda nunnariüü järgi. Kuigi nad annavad nunnatöötuse, ei saa nad astuda vaimulikku seisusesse.

Liturgilised rõivad. Missat pidav preester kannab oma sutaani või mungariüü peal järgmisi rõivaid: amiktust, albat, stoolat, nõörvööd, maniiplit ja kaselit. Piiskopid ja teised kõrgemad vaimulikud kannavad veel roketti alba all, liturgilisi sandaale ja sukki, pontifikaalkandaid ja sõrmust, rinnaristi (pektoraali) ja mitrat ning hoiavad käes piiskopisaua.³²

Alba.³³ Alba on kandadeni ulatuv valge li-



³² Diakon paneb missal osalemiseks selga amiktuse, alba, nõörvöö, maniipli, stoola ja dalmaatika; alamdiakon amiktuse, alba, nõörvöö, maniipli ja tunitsella.

Selle peatüki kommenteerimisel on kasutatud Rein Öunapuu artikleid kuukirjast *Kirikulu*, juuli, august 1990 ja Jaan Kiviti 1983.–1984. aastal Usuteaduse Instituudis peetud loengute käsikirjalist konspekti ning monograafiat Joseph Braun S. J., *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg im Breisgau, 1907. *Tlk.*

³³ Alba on tekkinud antiikaja tuunikast (ladina *k tunica alba, linea*). Seda kitsaste varrukatega ja tavaliselt nõörvööga (ladina *k cingulum*) võõtatud riietuseset kannavad missaliturgiast kõik vaimulikud sutaani peal, kuimal ajal võib seda kanda ka ilma sutaanita. Tänapäeval kannavad ka ministrandid albat, kuid see on vaimuliku albast erineva lõikega. Algselt oli alba vaimuliku pealrõivas, hiljem aga hakati kandma selle peal dalmaatikat, kaselit või pluviaali. Albast on kujunenud roketi ja tee-

nane tuunika. See vihjab Kristuse pilkerüüle, millesse Herodes käskis Ta riietada, ja sümboliseerib kasinust, puhtust ja Õnnistegija vere läbi lunastatute igavest rõõmu. Keskajal olid alba varrukatel, rinnal ja alläärel tikandid, mis sümboliseerisid Kristuse viit haava.

Amiktus.³⁴ Amiktus on esimene riietuse, mille preester selga paneb, kui ta missaks riietub. See on ristkülikukujuline valge linane rätt, millele on õmmeldud või tikitud rist. See vihjab riidele, mis kattis Kristuse nägu, sel ajal kui sõjamehed Teda pilkasid.



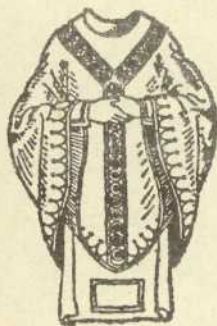
Dalmaatika. Dalmaatika on diakoni traditsiooniline liturgiline rõivas. See on pikka käestega pealistuunika, mida diakon kannab alba peal. Piiskopid ja abtid võivad seda kanda kaseli all piduliku pontifikaalmisaja ajal. Renessansiaegsetel maalidel on tihti kujutatud piiskoppe ja abte mõlemat rüüd kandmas. Dalmaatika, mis on oma kuju poolest ristikujuline, vihjab Kristuse kannatuse-



nimisrüü. *Tlk.*

³⁴ Ka ölarätt, humeraal (ladina k *amictus* (ümbes mähitud), *humeralis*, *anagolagium*; saksa k *Amikt*, *Schultertuch*; inglise k *amice*). See on õlgu ja kaela kattev pikliku kujuga rätt (ca 60 x 90 cm), mis seotakse kahe paelaga ümber rinna ja mida võisid kanda kõik vaimulikud pühitusastmest sõltumata. Viimase liturgilise reformiga võib selle alba all kantava rõiva ära jätta, kui alba kraecosa seda võimaldab. Amiktuses elab edasi arvatavasti antiikne kaelarätt või ölasall, mis mähiti ümber õlgade ja kaela, et kaitsta pealisrõivaid määrdumise eest. Liturgilise riietusesemena mainitakse seda esmakordselt 8. sajandil, üldtarvitatavaks aga muutub alates 11. sajandist. Keskajal kanti amiktust algselt osalt kapuutsi eest, kui kirikus oli külm, nii et see kattis ka pead ning kõrvu ning alles altari ees lükati see peast. *Tlk.*

le. See sümboliseerib rõõmu, lunastust ja õiglust. Dalmaatika on üks Püha Stefanose ja Püha Laurentiuse atribuutidest.



Kasel.³⁵ Kasel on viimaseks liturgiliseks rõivaks, mille missaks riietuv vaimulik selga paneb. See on kõiki teisi rõivaid kattev pealisrõivas, mida iseloomustab hästi tema ladinakeelne nimetus *casula* (majake). Kasel võib sõltuvalt kirikuaasta perioodist või tähistatavast pühast olla valge, punane, roosa, roheline, violetne, must, kuldne või hõbedane. Tavaliselt on kaseli seljale tikitud rist, mis vihjab Kristuse kannatusele. Sümbool-

³⁵ Ka missarüü (inglise k *chasuble*; saksa k *Messgewand*, *Kasel*). See on missat pidava vaimuliku peamine ornaat. Kasel kujunes välja antiikaegsest koonilise kujuga pontšot meenutavast mantlist (ladina k *paenula*, *casula*, *planeta*), mis valmistati poolringikujulisest riidetükist ja õmmeldi eest kokku, jättes vaid peavaavase. Tuntud juba 6. sajandil eKr Vana-Kreekas kui talupoja mantel, muutus see aja jooksul pidulikumaks ning sai Vana-Roomas senaatorite igapäevaseks rõivaks, tõrjudes kõrvale tooga (tooga jäi senaatorite ametirüüks). Kuni 9. sajandini võisid kaselit kanda kõik vaimulikud, edaspidi kuulus see vaid preestrite ja piiskoppide ornaadi juurde. 11. sajandil eraldus kaselist selle lahtine vorm pluviaal, mida hakati kandma protsessioonidel ja muudel ametitalitustel väljaspool missat, kasel jäi kasutusele vaid missal. Kõige pealmise rõivana on kasel tavaliselt ohtralt kaunistatud tikandite ja väljaõmblustega ning enamasti on sellel suur Antoniuuse, ladina või Y-kujuline rist. Kaseli kuju on aegade jooksul olnud väga erinev, sõltudes sellest, kui pikad on ta küljed. Eristatakse mitut vormi. *Romaani kasel* on kellukesekujuline (kui vaimulik tahab kätega midagi teha, peab ta selle eest üles käärima), seda kasutati vaid esimesel kristlikul aastatuhandel. *Gooti kasel* pärineb samuti esimesest aastatuhandest, kuid on tänapäeval taas kõige laiemalt kasutusel. See on eest ja tagant veidi allapoole ulatuv ja tõuseb külgedelt sujuvalt küünarnukkideni. *Roma kasel* on katoliku kirikus pikka aega kasutusel. See on avara kaelusega, külgedest

selt vihjab kasel purpurrüüle, millesse Pilaaus käs kis rietada Kristuse kui "juutide kuninga". Samuti vihjab see Kristuse õmblusteta rüüle, mille peale sõjamehed Kolgatal liisku heitsid. Et kasel katab kõiki teisi rõivaid, on ta kristliku armastuse ja kaitse sümbol; armastus on voo rus, mis on üle kõigist teistest.

Loor. Religioosse riietusesemena on loor nunna peakatet kattev rõivas. See sümboliseerib tagasihoidlikkust ja maailmast lahtiuütle mist.

Maniipel.³⁶ Maniipel on kitsas siidist lint või riideriba, mida missat pidav vaimulik kannab missa ajal vasakul käsivarrel alba peal. See on samast materjalist ja sama värvi, mis kasel ja stoola. Maniipel vihjab kõiele, millega Kristus köideti ja Kolgatale viidi, ning sümboliseerib häid tegusid, valvsust ja patukahetsust.



õlgade laiune, eest ja tagant põlvedeni ulatuv ning jagunes aja jooksul seljaosa kuju varieerumise järgi kolme gruppi: itaalia kasel — allapoole kitsenev; saksa kasel — ristkülikukujuline, nurgad ja alumine äär veidi kumerad; prantsuse kasel — allapoole laienev. Kaseliga on alati komplektis samast riidest stoola, varem ka karikakate (*velum*), maniipel ja *subcinctorium*. *Tlk.*

³⁶ Maniipel (ladina k *manipulus*, *mappula*, *sudarium*; saksa k *Manipel*; inglise k *maniple*) on vasakul käsivarrel kantav pael (5–10 cm lai ja 60–150 cm pikk), mille otsad kahelt poolt rannet alla ripuvad. Tavaliselt on see kaunistatud kolme ristiga: üks keskel ning üks kummaski otsas. Maniiplit võib nimetada alamdiakoni tunnuseks, kuigi seda kannavad ka teised vaimulikud missat pidades koos kaseli või dalmaatikaga, alamdiakon ise tunitsellat kandes. *Tlk.*

Mantellett.³⁷ Mantellett on põlvedeni ulatuv eest lahtine varrukateta pealistrõivas, mida kannavad kardinalid, peapiiskopid ja piiskopid. Selle värv sõltub kandja kiriklikust ametist. Kardinalid kannavad punast ja piiskopid purpurset mantelletti. Seda rõivast kantakse piiratud jurisdiktsiooni või võimu märgina.



Mitra. Oma uuemaegsel kujul on mitra kõrge peakate, mille ülaosa on ristipidi lõhestatud ja mille äärejoon sarnaneb teravkaarega. See on liturgiline peakate, mida kannavad paavst, kardinalid, peapiiskopid ja piiskopid ning erilooga ka mõned abtid. Ta on nende võimu sümbol.

Mitra võib olla vääriskividega inkrusteeritud, kuldse tikandiga kaunistatud või hoopis kaunistamata ja valmistatud valgest linasest või siidriidest. Abtid kannavad vaid viimati mainitud tüüpi mitrat, välja arvatud juhud, kus on tegemist eriliste privileegidega.

Mitra meenutab teravatipulist peakatet, mida juudi ülempreestrid kandsid võimu sümbolina, kuid mitra ei tulene otseselt sellest. Mitra kaks haru vihjavad kahele valguskiirele, mis lähtusid Moosese peast, kui ta võttis vastu kümnet käsku. Samuti sümboliseerivad need Vana ja Uut Testamenti. Mitra tagaküljele on kinnitatud kaks paela, mis langevad kandja õlgadele ja sümboliseerivad Testamentide vaimu ja kirja. Kolm mitrat on saanud atribuudiks nii Pühale Bernardile kui

³⁷ Ladina, saksa, inglise k *mantelletta*. Tlk.

Pühale Bernardinole, vihjates nende mõlema keeldumisele kolmest piiskopkonnast.

Motsetta.³⁸ Motsetta on küünarnukkideni ulatuv ehiskapuutsiga keep. See ei ole liturgiline riietuse ja seda ei kanta sakramentide talitamisel. Motsettat kannavad paavst ja kardinalid siis, kui nad ei ole Roomas, ning peapiiskopid, piiskopid ja abtid oma jurisdiktsiooni piirides.

Nunnarätt. Nunnarätt on nunna pead, kaela ja põski kattev linane riietuse.

Nöörvöö. Nöörvöö ehk *cingulum* on linane köis (vahel võib ta olla ka villane või siidist), mida missat pidav vaimulik kannab ümber piha alba ja ristatud stoola peal. See vihjab köiele, millega Kristus piitsutamise ajaks samba külge seoti. Nöörvöö sümboliseerib kasinust, mõõdukust ja enesepiiramist.



Pallium. Pallium on ölgade ümber kantav kitsas valge villane riideriba, millel on kaks lühikest rippuvat otsa, millest üks langeb rinnale, teine seljale. Pallium on kaunistatud kuue musta ristiga. See on paavstliku võimu



³⁸ Motsetta (ladina, saksa, inglise k *mozzet(t)a*) on nõõpidega eest suletav miniatuurse kapuutsiga siidist keep. Motsetta nimetus tuleneb itaaliakeelsest sõnast *mozzare* (ära lõikama), mis viitab sellele, et see on lühendatud pluviaal. Seda kannavad roketi peal oma diötseesides paavst (punast, ülestõusmisperioodil valget), kardinalid (punast) ja piiskopid (violetset) oma diötseesides, abtid (ordurüü tunnusvärvi) oma abtkonnas ja osa privilegeritud prelaate. Vahel on selle riietuseseme kandmine ka munkpreestrite privileeg. Pärast Vatikani II kirikukogu (1961–1965) kasutatakse motsettat harva. *Tlk.*

sümbol ja paavst võib neid anda peapiiskopidele, märkimaks nende osasaamist paavsti võimust. Palliumi Y-kujulisus sümboliseerib Kristuse ristilöömist.



Pluviaal.³⁹ Pluviaal, kõige suurejoonelisem ja uhkem kiriklik rõivas, on avar poolringikujuline keep. Ülimalt dekoratiivne suur krae, mis langeb õlgadele, kaunistab pluviaali tagakülge. Pluviaali värv sõltub kirikuaasta perioodist. Pluviaali kantakse protsessioonidel ja pidulike jumalateenistuste ajal. See sümboliseerib puhtust, süütust ja auväarsust.

Pross (sõlg).⁴⁰ Prossi või sõlge kasutati

³⁹ Ka kapa, koorimantel, vesprimantel (ladina k *cappa*, *cappa choralis*, *pluviale*; saksa k *Pluviale*, *Chorcappe*, *Rauchmantel*, *Vespermantel*; inglise k *cope*) on kapuutsi või sellest kujunenud suure kilbikujulise kraega poolede sääرده ulatuv eest lahtine mantel. Kaselist erineb ta selle poolest, et on kas täiesti või osaliselt eest lahti, samuti kapuutsi (või krae) poolest. Poolringikujulise pluviaali sirgel äärel on tavaliselt lai tikandiga kaunistatud serv. Pluviaal on enamasti valmistatud siidist. Eest hoiab pluviaali hõlmu koos tavaliselt pannal või pross. Pluviaali võivad kanda kõik vaimulikud alba, teenimisrüü või roketi peal. Pluviaal on vaimuliku liturgiline pealiskandmine protsessioonidel ja mitmesugustel pidulikel talitustel väljaspool missat; missal kannab seda ülemdiakoni funktsiooni täitev vaimulik. Et pluviaali kantakse alati, kui kasutatakse viirukit, siis on kutsutud seda ka suitsutusmantliks. Profaanrõivana oli pluviaal algselt kapuutsiga keep, mida kandsid nii mehed kui naised, siit ka tema ladinakeelsed nimetused: *cappa* (keep) ja *pluviale* (vihmamantel). Pluviaal hakkas liturgiliseks rõivaks kujunema 8. sajandil ja muutus üldkasutatavaks 11. sajandil. 13. sajandiks oli rikkalikult kaunistatud pluviaal kase-li välja tõrjunud juba kõigilt usutalitustelt peale missa. *Tlk.*

⁴⁰ Ladina k *fibula*. *Tlk.*

pluviaali kinnitamiseks eest.

Rokett.⁴¹ Rokett on põlvedeni ulatuv valge linane kitsaste varrukatega plisseeritud tuunika. Selle alumine äär, õlatükid ja varrukaotsad on kaunistatud pitsiga ja ääristatud siidiga, mille värv on eri astme vaimulikel erinev.

Skapulaar. Skapulaar, mis tähendab õlga, on õlgadel kantav kitsas riidetükk, mis ulatub nii eest kui tagant rüü alumise ääreni. See kuulub peaaegu kõikide mungaordude riietusse ja on arvatavasti arenenud teatud laiast põllest, mida kanti rõivaste kaitseks. See sümboliseerib Kristuse iket.

Stoola. Stoola on kitsas kaela ümber kantav tikandiga kaunistatud riietusese. Kui stoolat kasutatakse ühena missarõivastest, siis ristatakse see rinnal ja seda hoiab koos nõörvöö. Stoola on kaseli ja maniipliga sama värvi. Sellel võib olla kolm risti, üks kummaski otsas ja üks keskel. Kui stoolat kantakse teistel liturgilistel talitustel, siis seda ei ristata. Diakon kannab laia stoolat üle oma vasaku õla ja üle rinna ja see on kinnitatud paremal pool pihal.

Stoola on preesterliku väarikuse ja võimu märk. See sümboliseerib Kristuse iket ja kristlaste kohust töötada ustavalt Tema kuningriigi heaks ning lootust surematusele.



⁴¹ Ladina k *rochettum*; saksa k *Rochett*; inglise k *rochet*. Tlk.

Sutaan.⁴² Sutaan on vaimulikonna igapäevane rõivas, mis tähistab nende pühendumist Kristusele ja Kirikule. Üldjuhul kannab paavst valget, kardinalid sarlakpunast või punast, piiskopid purpurset ja preestrid musta sutaani. Võib siiski esineda ka nende värvide variatsioon. Kui religioosse ordu liige saab vaimulikuks, siis loobub ta oma senisest mungarüüst ja saab oma ordu tunnusvärvi sutaani.

Sõrmus. Sõrmus, mida kannavad kõrgemad vaimulikud, sümboliseerib peale vaimse abielu Kirikuga veel ka selle kandja kiriklikku ametit.

Paavsti sõrmust tuntakse kalurisõrmuse nime all, sest sellel on kala püüdva Püha Peetruse kujutis. See on valmistatud puhtast kullast ja pannakse sõrme vastvalitud paavstile. Et sõrmusel on paavsti nimi, siis murtakse see pärast tema surma katki. Paavsti sõrmusel on alati kamee, sest vaid temal on õigus kanda nikerdatud vääriskivi.

⁴² Sutaan (saksa k *Soutane*; inglise k *cassock*), kit-sas pahkluuni ulatuv pikavarrukaline kuub, on ilmikvaimulike igapäevane rõivas. Sõna "sutaan" tuleb prantsuse keelest (*soutane*) ja sobib eesti keeles kõige paremini tähistama riietuseset, mida kannavad katoliku kiriku vaimulikud. Paljudes keeltes kasutatakse sama riietuseseme tähistamiseks küll sõna "talaar" (*tunica talaris* — kandaeni ulatuv kuub), kuid eesti keeleruumis tähistab see augustiinlaste ordumantlist tekkinud luterlike pastorite musta liturgilist riietust. Lisaks eelmainitule võivad kardinalid kanda ka vastavalt punase või violetse ääristusega musta sutaani. Ka aanimetusega preestrid kannavad violetse ääristusega musta sutaani. Diakonite ja seminaristide sutaan on lihtsalt must. Ordusutaanid võivad olla neid kasutava ordu tunnusvärvi, erineva lõike ja sümbolikaga. *Tlk.*

Kardinalil on safiiriga sõrmus, mille ta saab ametisemääramise puhul paavstilt. Sõrmuse siseküljele on graveeritud selle paavsti vapp, kes selle üle annab.

Ka piiskop kannab vääriskiviga sõrmust, tema võib valida suvalise vääriskivi peale safiiri, mida võivad kanda üksnes kardinalid.

Abtid ja abtissid võivad kanda väga lihtsa vääriskiviga sõrmuseid. Nunn võib kanda lihtsat metallist rõngast või ristikujulist sõrmust, mis sümboliseerib tema abielu Kristusega. Selline sõrmus esineb paljudel maaildel, mis kujutavad Aleksandria Püha Katariina müstilist abielu.

Sõrmust kasutatakse ka liturgiliselt ja sel puhul tuntakse seda piiskopisõrmuse (pontifikaalsõrmuse) nime all. Selline sõrmus on kaunistatud ilusa suure kiviga ja selle rõngas peab olema nii suur, et ta mahuks kergesti kinnastatud sõrme.

Teenimisrüü.⁴³ Teenimisrüü on põlvedeni ulatuv valge linane tuunika. Selle avarad voogavad varrukad ja alumine äär on tavaliselt pitsiga ääristatud. Sutaani peal kantuna kasutatakse seda sakramentide talitamisel ja mitmel muul liturgilisel eesmärgil. See sümboliseerib õigluses ja tõe pühaduses uueks saanud inimest.

⁴³ Ka liturgiline tuunika, komsant (ladina k *superpelliceum* (karusnahapealne); saksa k *Chorhemd*, *Chorrock*; inglise k *surplice*) oli enne Vatikani II kirikukogu kasutusel nii vaimulike kui missateenijate riietusena. See on alba lühem variant, mida vaimulikud kandsid sekundaarsete liturgiliste funktsioonide täitmisel ka talverie-tuse peal. *Tlk.*



Tiaara. Tiaarat, ringikujulist peakatet, mis koosneb kolmest kroonist üksteise peal ja tipus olevast ristist, kannab üksnes paavst. Tiaaral on pikk kujunemislugu, kaasaegsel kujul sai see esmakordselt tuntuks 1315. aastal. Tiaara kolme krooni on mitmeti tõlgendatud: nad on Kolmainsuse sümboliks ja viitavad ka Jumalariigi kolmele seisusele. Kunstis on tiaara Püha Gregoriuse ja Püha Silvesteri atribuut.

Tonsuur. Vanasti oli kombeks pügada paljaks lagipea, sellist soengut nimetatakse tonsuuriks. Renessansiajal ja Kiriku algpäevil järgisid seda kommet ilmikvaimulikud ja mungaordud. Tonsuuril on kolm sümboolset tähendust: vihje okaskroonile; loobumine ajalikest asjadest; täiusliku elu meeldetuletamine.

Tunitsella.⁴⁴ Tunitsella on lühike dalmaatika, mida alamdiakon kannab piduliku missa ajal. See on rõõmu ja südamerahu sümbol.

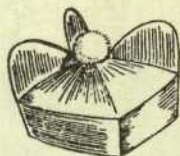
Vagamüts.⁴⁵ Vagamüts on tihedalt liibuv

⁴⁴ Tunitsella (ladina *k dalmatica minor*; saksa *k tunicella*; inglise *k tunicle*) on alamdiakoni ornaat missal, õnnistamistalitustel altari ääres ja protsessioonidel. Piiskopid kandsid seda dalmaatika all, kuid kaasaajal ei ole see enam neile kohustuslik. Vormilt ei erine tunitsella peaaegu üldse dalmaatikast, millest ta ongi arenenud, ainult tunitsella varrukad on kitsamad ja tal on vähem kaunistusi. Pärast Vatikani II kirikukogu tunitsellat enam ei kasutata. *Tlk.*

⁴⁵ Vagamüts (ladina *k pileus, pileum, pileolus, subiretum*; inglise *k scull-cap, zucchetto*) on ühevärviline, kujult eesti murumütsi meenutav peakate, mida kantakse nii liturgias kui ka lihtsalt sutaani juurde. See peakate pärineb Vana-Rooma ajast, mil ta oli vabaks saanud orja

servadeta peakate. Nagu teistegi kiriklike rõivaste puhul, sõltub selle värv kandja vaimulikust astmest.

Vaimulikubarett.⁴⁶ Vaimulikubarett on kõva nelinurkne kolme või nelja kõrgendusega peakate, mille keskele võib olla kinnitatud tutt. Seda kannavad ilmikpreestrid ja kõrge-
mad vaimulikud. Vaimulikubareti värv sõltub kandja kiriklikust ametiastmest. Üldiselt kannavad preestrid musta, piiskopid purpurset ja kardinalid sarlakpunast vaimulikubaretti. Vaimulikubaretist erineb suuresti kardinalikübar, millel on laiäär, madal põhi ja küljes on kaks nõõri, kummagi otsas viisteist tutti. See on alati punane.



Renessansimaalidel on mõnikord kujutatud Püha Hieronymust punast kardinalikübarat ja -rüüd kandmas, kuigi kardinaliametit tema päevil veel ei tuntud. Mõnikord võib Püha Bonaventura maalidel ära tunda kardinalikübara järgi, mis ripub puu otsas või on tema kõrval maas.

tunnuseks. Katoliku kirikus kannavad vagamütsi eelkõige kõrgemad vaimulikud. Paavsti vagamüts on valge, kardinalidel punane, piiskoppidel (harva ka prelaatidel) violetne, abtidel ordu tunnusvärvi. Madalama astme vaimulikud võivad kanda musta vagamütsi, kuid praktikas esineb seda harva ja peamiselt regulaarvaimulike hulgas. Et see peakate oli mõeldud eelkõige tonsuuri katteks, on seda nimetatud ka *solideo*'ks — end ainujumala teenimisele pühendanu märgiks. *Tlk.*

⁴⁶ Ka birett (ladina k *biretum*; saksa k *Birett*; inglise k *Biretta*) on väljaspool liturgiat kantav peakate. Bireti sümboolika on piibellik: minge kogu maailma (neli peamist ilmakaart) ja ristige kõiki Isa ja Poja ja Püha Vaimu nimel (kui kõrgendusi on kolm); ja mina olen alati teie keskel (tutt). *Tlk.*

XIII Peatükk

RELIGIOOSSED ESEMED

Altar. Kristlik altar on kivist või puust laud, mis on enamasti kaunilt nikerdatud. Et see asub altariruumi keskel, koondub sellele kirikus põhitähelepanu. Liturgiliselt on altar suunatud ida ja Jeruusalemma poole — Püha Maa poole, kus Kristus kannatas ja suri. Selline asend on traditsiooniline ja põhineb kirjakohtal Hesekieli raamatust (43:4): "Ja Jehoova auhiilgus tuli templisse läbi idapoolse värava". Altar ehk püha laud sümboliseerib Kristuse kohalolekut armulauasakramendil.

Altarilina. Altarilina on puhas valge linane riie, mis katab altarit ja mille otsad ulatavad mõlemal küljel maani. See sümboliseerib Kristust katnud surilina.



Ampulla. Ampulla on anum püha õli jaoks. Pühitsetud õlised kasutatakse ristimise, konfirmatsiooni, ordinatsiooni ja viimse võidmise sakramentide puhul. Neid kasutatakse ka kroonimistseremoonial. Püha õli on pühitsemise sümbol.

Antependium. Antependium on dekoratiivne, tavaliselt liigutatav kate mis katab altari esikülge. See piklik tahvel tavaliselt rikkalikult maalide või reljeefidega kaunistatud.

Renessansiajal oli antependium tavaliselt siidist või brokaadist, enamasti tikandiga kau-

nistatud, ja selle värvus sõltus kirikuaasta perioodist või tähistatavast pühast.

Armulauakann. Armulauakann on väike nõu armulauaveini või -vee jaoks. See sümboliseerib lunastust.

Armulauakarikas. Armulauakarikas on karikas, millest pühal kommunioonil saadakse osa pühitsetud armulauaveinist ja -veest. See vihjab pühale õhtusöömaajale ja Kristuse ristiohvrile. "Ja ta [Kristus] võttis karika, tänas ja andis neile; ja nad kõik jõid selle seest. Ja ta ütles neile: "See on minu veri, lepingu veri, mis ära valatakse paljude eest" " (Mk 14:23-24). Seega on armulauakarikas ristiusu sümbol. See tähendus on olemas juba Vanas Testamendis, kust võib leida vihje armulauale: "Ma tõstan üles päästekarika [--]" (L 116:13). Ka Püha Paulus väljendab sama mõtet Esimeses kirjas korintlastele: "Õnnistuse karikas, mida me õnnistame, eks see ole Kristuse vere osadus?" (1Ko 10:16.) Maoga armulauakarikas on evangelist Püha Johannese atribuut. Armulauakarikas ja armulaualeib on Püha Barbara atribuudid; katkine armulauakarikas on Püha Donatuse atribuut.



Asperges (aspergillum). Hümni "Asperges me, Domine, hyssopo" esimene sõna *asperges* (piserda) on hakanud tähistama pühitsetud veega altari, vaimulike ja inimeste piserdamise riitust. See sümboliseerib puhastumist ja kurjuse väljaajamist. "Puhasta mind patust iisopiga, et ma saaksin puhtaks; uha mind, siis ma lähen valgemaks kui lumi!"



(L 51:9.) Sõnaga "asperges" on hakatud tähistama nii riitust kui ka aspergillumit⁴⁷ (s.o riista, mida preester kasutab riituse läbiviimisel). Aspergillum on pintsel või varre otsas olev auklik kera, mille sees on käsn. Aspergillum kasutusviisist tulenevalt on see saanud väga erilise, kurja väljaajamise riista tähenduse. Sellisena on see saanud abt Püha Antoniuse, Püha Benedictuse, Püha Marta ja teiste pühakute atribuudiks, kes on tuntud kui Kuradiga võitlejad.

Dorsaal. Dorsaal on rikkaliku tikandiga kaetud riie, mis on riputatud altari taha. Tavaliselt on see tikandiga brokaat kuldriidel. Mõnikord laiendatakse dorsaali nii, et see künib ka altaritiibadele, neid laiendusi tuntakse lehviku⁴⁸ nime all. (Vt *Retaabel*.)

Hostia. Hostia on lapik ümmargune hapendamata leib, mida vaimulik pühitseb armulaual ehk missal. Selle nimetus tuleneb ladinakeelsest sõnast *hostia*, mis tähendab ohvriloomaa või ohverdust. Seega sümboliseerib hostia, eriti kui seda on kujutatud koos armulauakarikaga, Kristuse ohverdust ristil.

Kann. Vt *Armulauakann* ja *Veekann* ja *kauss*.

Karikas. Karikas sümboliseerib Kristuse si-seheitlust Ketsemani aias. See sümboolika põhineb Kristuse enese sõnadel, mis ta lausus Jumala poole palvetades: "Minu Isa, kui

⁴⁷ Eesti keeles ei ole pühitsetud vee piserdamiseks mõeldud pintslit nimetatud "aspergeseks", vaid "iisopiks" või "aspergillumiks". *Tlk.*

⁴⁸ Eesti keeles seni termin puudub. *Tlk.*

seesinane karikas ei või minust mööda minna, muidu kui et ma seda joon, siis sündigu sinu tahtmine.” (Mt 26:42.)⁴⁹ Teades, et Juudas on Ta ära andnud ja et Tal seisab ees ülim ohverdus ristil, nõustus Ta nõnda kandma koormat, mille Jumal oli Talle määranud. (Vt *Armulauakarikas*.)

Katedraal. Katedraal on piiskopi ametlik kirik, seega diötseesi peakirik. Katedraal saab oma nimetuse katedrilt, piiskopi ametitoolilt ehk troonilt, mis asub selles pühamus.



Kellad. Kellad kirikutornides kutsuvad usklikke jumalateenistusele. Altari juures olev *sanctus*-kelluke teatab Kristuse tulekust armulaual. Abt Püha Antoniust on sageli kujutatud kargu külge kinnitatud kellukesega, mis peab demoneid hoiatama.



Kirik. Kristlikus sümboolikas on kirikul palju tähendusi. Oma põhitähenduselt on see Jumala Koda. See võib tähistada ka Kristuse Ihu. Mõnikord vihjatakse kirikule kui Noa laevale ja selles mõttes tähistab see kõigi Kiriku liikmete lunastamist. Kui maalil hoiab kirikut käes pühak, siis tähendab see, et ta oli selle kiriku rajaja või esimene piiskop. Püha Hieronymuse ja Püha Gregoriuse käes olev kirik ei tähista mingit konkreetset ehitist, vaid kirikut üldse, mille suured toetajad ja rajajad nad olid.

Korporaal. Korporaal on valge linane linik, mis laotatakse altarile ning mille peal

⁴⁹ Siin on tsiteerimisel kasutatud 1938.–1940. aasta Suurt Piiblit. *Tlk.*

pühitsetakse leiba ja veini. Teatud hetkedel jumalateenistuse ajal võidakse need ka korporaaliga katta.



Kroon. Kroon on olnud ammustest aegadest saadik võidu ja väljapaistvuse märk. Sellest tulenevalt hakati seda pidama kuninglikkuse märgiks. Kristlikus kunstis viitab kroon Madonna peas temale kui Taeva Kuningannale. Kui krooni on kasutatud märtri atribuudina, siis sümboliseerib see võitu patu ja surma üle või vihjab pühaku kuninglikule päritolule. Mõnikord on krooniks lihtsalt võru, kuid selleks võib olla ka lillepärg või suurejooneline kullast ja vääriskividest võru.



Okaskroon on üks Kristuse kannatuse ja ristilöömise sümbolitest. "Siis [---] sõjamehed [---] riietasid ta [Kristuse] purpurkuuega ja punusid kibuvitsakrooni ning panid temale pähe ja hakkasid teda teretama: "Tere, juutide kuningas!" " (Mk 15:16-18.) Alates sellest hetkest kuni Kristuse ristilt mahavõtmisseni on Teda tavaliselt kujutatud okaskrooniga. Munkade tonsuur, mis oli algselt jumalateenimisele pühendumise märk, on Kristuse okaskrooni aupaklik jälendus.

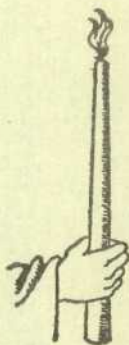
Mitmesuguseid kroone on kasutatud paljude pühakute atribuudina. Kolmekordne kroon on näiteks Ungari Püha Elisabethi atribuut. Aleksandria Pühale Katariinale on omistatud tema kõrge päritolu tõttu kuningakroon, Siena Püha Katariina kannab okaskrooni stigmade tõttu. Prantsuse Püha Louis'l on nii kuningakroon kui okaskroon märkimaks seda, et ta leidis Pühal Maal Kristuse okaskrooni. Toulouse'i Pühal Louis'l on maali-

del jalge ees kuningakroon ja skepter, sest ta loobus kuninglikust pärimisõigusest. Püha Caeciliat maalitakse roosidest krooniga. Mõnikord on Pühal Veroonikal ja Pühal Maarja Magdaleenal peas okaskroon. Paavst kannab kolmekordset krooni, mis sümboliseerib tema kolmekordset kuninglikkust. (Vt *Tiaara*, XII ptk.)

Krutsifiks. Krutsifiks on ristilöödud Kristuse kujutis. Sõnast *rood*, mis tähendab inglise keeles samuti krutsifiksi, tuleneb kiriku altariruumi sissepääsul oleva võre (*screen*) nimetus *rood screen*⁵⁰, sest oli tavaks sellele püstitada suur krutsifiks. Paljusid pühakuid, sealhulgas Padua Püha Antoniust, maalitakse väikest krutsifiksi käes hoidmas. Üheks Tolentino Püha Nikolause atribuudiks on liiliatega kaunistatud krutsifiks. Mõnikord maalitakse ka Püha Johannes Gualbertust põlvitamas suure krutsifiksi ees, millel Kristuse pea on tema poole pööratud.



Küünal. Küünaldel on kirikus tähtis osa, nende arvu ja kasutusviisi abil väljendatakse sümboolselt Kiriku õpetust. Selle näiteks on kuus küünalt altariil, mis sümboliseerivad Kiriku pidevat palveringi; altariruumi lamp; armulauaküünlad, mis sümboliseerivad Kristuse tulekut kommunioonil; paasküünal, mis sümboliseerib ülestõusnud Kristust ülestõusmispühade perioodil. Ka grupis esinevate küünalde arv võib olla tähenduslik: kolm küünalt esindavad Kolmainsust, seitse



⁵⁰ Otsetõlkes krutsifiksivõre, muidu eesti keeles altariivõre, vahevõre. *Tlk.*

küünalt tähistavad seitset sakramenti. Piiskopiküünalt kasutatakse sel juhul, kui teenistust viib läbi piiskop. Küünalde kasutamine palvuslikel eesmärkidel, pühamutes ja protsessioonidel on üldine komme, mida kajastab ka renessansiaegne kunst. Küünlajalg on küünlale omistatud sümboolse tähenduse tõttu tavaliselt ilus kunstiväärtusega ese.

Monstrants. Monstrants, algselt mis tahes hoiukoht, kus eksponeeriti pühi reliikviaid, on ühtlasi ka läbipaistev nõu pühitsetud hostia näitamiseks. Selle nimetus tuleneb ladinakeelsest sõnast *monstro*, mis tähendab näitamist.

Palla. Palla on valge linane linik, mida kasutatakse armulauakarika katmiseks. See sümboliseerib Kristuse surilina.

Pateen. Pateen on madal taldrik armulaualeiva jaoks. See sümboliseerib vaagnat, mida kasutati pühal õhtusöömaajal.

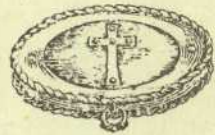


Piiskopisau. Üldiselt peetakse piiskopisaua eelkäijaks kõvera otsaga karjasekeppi, kuid see võib ka olla apostlite päevil levinud jalutuskepi järeltulija. Nüüd, palju rohkem kaunistatud kui varematel aegadel, on see piiskopi, peapiiskopi, abti ja abtissi hingekarjasekepp. Siiani on üldiselt tavaks, et abti saual on valge rippuv loor. Seda liputaolise rätikuga saua on maalidel sageli kujutatud. Piiskopisau on võimu ja jurisdiktsiooni sümbol. Kaheliristiga piiskopisau on Püha Gregoriuse ja Püha Silvesteri atribuudiks. Püha Zeno hoiab käes kalaga piiskopisaua.

Piiskopisaua on peetud halastuse, vankumastuse ja pahedest vabanemise sümboliks.

Purifikaator. Purifikaator on valge linane rätt, mida kasutatakse armulauakarika puhastamiseks pärast armulauasakramenti.

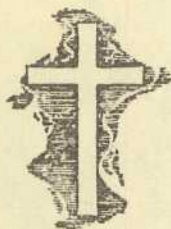
Püksiid. Sõna "püksiid" tuleneb ladinakeelsest sõnast *pyxis* (karp, laegas). Varasematel aegadel tähistas see sõna kõiki anumaid, mida kasutati armulauaelementide hoidmiseks. Nüüd tähistab see sõna tavaliselt anumad, milles viiakse hostiat haigele. Kristlikus kunstis on püksiid atribuudiks Assisi Pühale Clarale, kes legendi järgi olevat asetanud püksiidi hostiaga oma kloostrilävele, mispeale kloostrit piiravad paganad viskasid oma relvad maha ja põgenesid.



Relikviaar. Relikviaar on nõu reliikvia või reliikviate säilitamiseks või väljapanekuks. See võib olla suvalise kujuga ja suvalisest materjalist, sageli aga on see selles säilitatava reliikvia kujuline.

Retaabel. Retaabel on tahvel või tahvlid, mis on kinnitatud või asetatud vahetult altari taha. Sel on mitu vormi: largen (üksik-tahvel); sagedamini triptühhon (kolmeosaline); või polüptühhon (rohkem kui kolmest osast) — kõik need on rikkalikult kaunistatud. Keskmisel tahvilil on enamasti stseen Kristuse ristilöömisest, ent sellel võidakse kujutada ka mõnd teist tähtsat sündmust Tema elust. Sageli on keskmisel tahvilil kujutatud Neitsit ja Last. Külgtahvilitel on kujutatud sündmusi, mis on seotud Kristuse või Neitsiga või siis pühakutega, kellele antud

kirik või kabel on pühendatud. Need külgtahvlid on sageli hingedel, nii et neid saab patukahetsusperioodidel sulgeda või eriliste sündmuste puhul avada.



Rist. Rist on üks vanemaid ja universaalsemaid sümboleid. See on muidugi täiuslik Kristuse sümbol Tema ohverduse tõttu ristil. Laiemas tähenduses on aga rist saanud ristisu märgiks, lepituse embleemiks ning kristluse läbi päästmise ja lunastamise sümboliks. Ristil on palju eri vorme. Kristlikus kunstis esinevad kõige sagedamini kaks põhitüüpi, mida tuntakse ladina ja kreeka risti nime all. Ladina ristil on püstpuu pikem kui põikpuu. Nad ristuvad tavaliselt nii, et ülemine ja kaks horisontaalset haru on võrdse pikkusega, aga alumine haru tunduvalt pikem. Seda risti kasutatakse Kristuse kannatuse või lunastuse sümboliseerimiseks. Mõnikord on ristile pandud viis punast märki või kalliskivi, et tähistada Kristuse viit ristihaava. Peale selle on sageli kujutatud koos ristiga või ristil ripuvana Kristuse okaskrooni. Pärimuse järgi naelutati Kristus ladina ristile.

Ladina rist, mis on kinnitatud kepi või pilliroo otsa, on Püha Filippuse atribuut, teda on ka mõnikord kujutatud käes hoidmas tavalist ladina risti või keppi, mille otsas on tau-rist. Ladina rist, üksi või teiste elementidega kombineerituna, on ka paljude teiste pühakute atribuut. Lihtsat ladina risti hoiavad käes Püha Reparata ja Püha Margareeta. Ristija Johannesel on sageli käes pilliroost rist. Püha Helenat kujutatakse risti, haamri ja naeltega või ristiga, mida hoiavad

inglid. Padua Pühal Antoniusel on lilledega rist, aga Siena Pühal Katariinal liiliaga rist. Kapadookia Püha Georgi ja Püha Ursulat on maalitud lipuga, millel on punane rist.

Kreeka ristil on neli võrdse pikkusega haru. Seda risti on sagedamini kasutatud Kristuse kirikule vihjamiseks kui Kristuse ja Tema inimkonna eest ohverdumise sümboliseerimiseks.

Veel üks hästituntud ristivorm on Andreasc rist, mis koosneb harudest, mis ei ole üksteise suhtes täisnurga all, vaid asetatud diagonaalselt X-tähe kujuliselt. See ristivorm pärinevat Pühalt Andreaselt, kes ristisurma mõistetuna nõudis, et ta naelutataks teistsuguse kujuga ristile kui see, millel ohverdati Kristus. Püha Andreas uskus siiras andlikkuses, et ta pole isegi märtrisurma surses vääriline sarnanema oma Lunastajaga. See tõttu on Andrease rist hakanud sümboliseerima andlikkust kannatustes.

Risti vanem vorm on egiptuse rist ehk tau-rist, mis koosneb ainult kolmest harust, mis asetsevad T-tähe kujuliselt. Seda tuntakse kui Vana Testamendi risti. Pärimuse järgi tõstis Mooses sellisele ristile kõrbes mao, kuulutades sellega ette Kristuse tõstmist ristile (Jh 3:14). Tau-rist on mõnikord üheks Püha Filippuse atribuudiks, sest ühe tema martüüriumi versiooni kohaselt naelutati ta seda tüüpi ristile. See on ka üheks abt Püha Antoniuse atribuudiks.

Kaht risti vormi, mida tuntakse kristlike ristide nime all, on kasutatud kirikuhierarhia astmete eristamiseks. Topeltristi, s.t risti



kahe põikpuuga, on kasutatud patriarhide ja peapiiskoppide tähisena, kolme põikpuuga risti on kasutatud eranditult paavsti puhul.



Roosikrants (roosipärg). Roosikrants on Neitsi Maarjale pühendumise vorm. See pühendumine koosneb meditatsiooni- ja palve-sarjadest, mis keskenduvad Kristuse ja Neitsi elusündmustele. Neid meditatsioone tuntakse saladuste nime all ja need on jaotatud kolme sarja: rõõmurikkad, valurikkad ja aurikkad. Roosikrantsi palveid loendatakse paelale aetud helmeste abil. Roosikrantsi võib olla kujutatud roosidest pärjana, kus õite värvid — valge, punane, kollane või kuldne — tähistavad saladusi.

Roosikrants on Püha Dominicuse atribuut, kes pani aluse roosikrantsipalvusele. Roosikrantsi on kasutatud mõnikord ka Siena Püha Katariina, ühe suurima dominiiklasest pühaku atribuudina.



Suitsutusnõu (viirukipann). Suitsutusnõu on karikakujuline augulise kaanega ket-tide otsas ripuv nõu, milles põletatakse viirukit. Vanas Testamendis sümboliseeris viirukipann palvetaja soovi, et tema palve oleks Jumalale meelepärane. "Olgu mu palve suitsutusohvriks su palge ees, ja mu käte tõstmine olgu õhtuseks roahvriks!" (L 141:2.) Kristlikus sümboolikas sümboliseerib viiruki-suits usklike palveid, mis taevasse tõusevad. Suitsutusnõu on Püha Laurentiuse ja Püha Stefanose atribuut.

Tabernaakel. Tabernaaklit on esmakordselt mainitud Teises Moosese raamatus kui

telki, mida israeliidid kandsid kõrbes rändamise ajal. Seda kasutati ohverdamise ja palvetamise kohana. Kristlikus tähenduses on tabernaakel hoiukoht, kuhu pannakse püksiid või tsiboorium, milles on pühitsetud armulauaelemendid. Kolm tabernaaklit sümboliseerivad Kristuse muutumist.

Troon (kateeder). Piiskopi ametitool või -troon, mida nimetatakse kateedriks, on piiskopliku väärikuse sümbol ja pärit Kiriku algpäevilt. See paikneb pühamus evangeeliumi ehk vasakul poolel, kuigi varasematel aegadel asus see altari taga. Selline paigutusviis on siiani säilinud Püha Peetruse kirikus Roomas. Kateeder oli antiikajal õpetaja tool ja siit tuleneb selle nimetus. Piiskopikirikut, mis on diötseesi peakirikuks, nimetatakse katedraaliks. See nimetus tuleneb tõsiasiast, et kateeder (piiskopitroon) paikneb seal kui piiskopi võimu ja jurisdiktsiooni sümbol.


Tsiboorium. Tsibooriumil on kaks tähendust. See on kas altari kohale püstitatud ehiskatus, mida toetavad neli sammast ja mis on vihjeks seaduselaekale, või siis säilitatava hostia hoiukoht. Viimases tähenduses sümboliseerib see armulauda ja püha õhtusööma- aega.

Veekann ja kauss. Kannu ja kaussi kasutab missat pidav vaimulik käte pesemiseks armulaual ja teatud kiriklike talituste puhul. Selline kätepesemine on sümboolne tegevus, mis sümboliseerib süütust ja puhtust. See vihjab sellele, mida tegi Pilaatus, kui rahvahulk nõudis, et ta Jeesuse surma mõistaks. "Kui

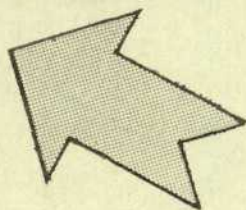


Pilaatus nägi, et ta midagi ei võinud parata, vaid et kära läks veel suuremaks, võttis ta vett ja pesi oma käsi rahva nähes ning ütles: "Ma olen süüta selle [Kristuse] verest! Küll te näete!" (Mt 27:24.) Neitsi Maarjat kujutavatel maalidel on kann puhtuse sümbol.

(*Järgneb*)



TARTU KOMMERTSPANK



- arveldused ja laenud
- valuutaoperatsioonid kodu- ja välismaal
- soodsad hoiustustingimused
- abi välismajandustehingute sooritamiseks
- võimalus astuda panga osanikuks
- mitmed teised pangateenused

SINU ÄRI EDUKS!

TARTU
Munga 18
tel 331 97
telex 173 107 Money SU

TALLINN
Dunkri 9
tel 44 69 77
fax 44 03 61

EHITUSKOOPERATIIV
"TARE"

Teeme
EHITUS-

&

REMONDITÖID

tellijatele meelepärase hinnaga

nii kodu- kui välismaal

Lähem info: Olev Kala
Rahu 3a-12
202 400 Tartu
Eesti

tel: 70717

AKADEEMIA

Akadeemia on kultuuriajakiri, mis taotleb vahendada lugejaile eri teadusharude tänapäevast taset ja arenguid.

Akadeemia ilmub 12 korda aastas kogumahuga u 2700 lk.

Tellimisindeks 78 163. Tellides *Akadeemia* 1992. aastaks, saate ajakirja kätte kiiremini ja kolmandiku võrra odavamalt kui üksiknumbreid ostes.

**AKADEEMIAT MÜÜVAD KA EESTI RAAMATU-
POED.**

1991. aasta üksiknumbrid on müügil *Akadeemia* toimetuses.

Akadeemia, Küütri 1, 202 400 Tartu, Eesti/Estland/Estonia.

Tel. 31373, 31117.

AKADEEMIA

Editor-in-chief : Ain Kaalep

Editors : Eduard Parhomenko, Mart Orav, Jaan Iso-
tamm, Toomas Kiho

Akadeemia is a monthly of the Estonian Writers' Union.

Akadeemia introduces new developments in arts and sciences.

Akadeemia is published 12 times a year, all in all approximately 2700pp.

Subscription rates with postage for 1992: USD 68 (for institutions), USD 51 (for individuals).

Single issues USD 6.

Back issues for 1991 USD 5.

Please transfer the payment to our account no. 99-42 149 169 with Tartu Kommertspank, Tartu, through crediting the account no. 1345043-419 AKADEEMIA of Tartu Kommertspank with Svenska Handelsbanken, 106 70 Stockholm, Sweden, and mail the check and following notice to *Akadeemia*.

Please enter my AKADEEMIA subscription for 1992

Single issues for 1992

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1991

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Name or institution

Address

Country

Enclosed is the check totaling USD

Please mail to: *Akadeemia*, K  utri 1, 202400 Tartu, Eesti/Estland/Estonia.

CONTENTS

Nobel lecture in the assembly hall of Oslo University December 11, 1989	
<i>His Holiness the XIVth Dalai Lama, Tenzin Gyatso</i>	1139
Searching for new ways: Beginning of crisis in Estonian Republic's foreign policy	<i>Ago Pajur</i> 1152
Transcendental hermeneutics as a basis for contextual thera- peutic pastoral care	<i>C. Hein van Garderen</i> 1166
Kurbads	<i>Jānis Rainis</i> 1197
On Jānis Rainis's world outlook	<i>Saulcerite Viese</i> 1204
The critic as host	<i>J. Hillis Miller</i> 1213
Photography after camera: Problems of the perspectives of photographical picture	<i>Jan-Erik Lundström</i> 1228
Philosopher and rebel: Michel Foucault 1926—1984	<i>Fanny de Sivers</i> 1241
Lewis Mumford: The culture of cities and its destiny	<i>Leonidas Donskis</i> 1258
Philosophy of the slum	<i>Robert Nerman</i> 1278
Forest officers and interest in forests in Estonia of the late 18th century	<i>Toivo Meikar</i> 1292
Review: Aale Tynni. <i>Inkeri, Inkerini</i> . Porvoo—Helsinki—Juva: WSOY, 1990; Lyyli Ronkonen. <i>Laps' Inkerin: Muistojen Inkeri Stalinin hirmuwallan alla</i> . Toimittanut Markku Laitinen. Jyväskylä—Helsinki: Gummerus, 1989; Lyyli Ronkonen. <i>Inkeri — isänmaa kallis; Suomalaisena Neu- vostoliitossa</i> . Jyväskylä: Gummerus, 1990.	<i>Ott Kurs</i> 1310
Editorial note. Summaries	1316
Signs and Symbols in Christian Art. VIII	<i>George Ferguson</i> 1329

СОДЕРЖАНИЕ

Лекция на церемонии получения Нобелевской премии мира 11 декабря 1989 г.	
<i>Его Святейшество XIV Далай-лама Дантзен Чжамцо</i>	1139
На поисках новых путей: Начало внешнеполитического кри- зиса в Эстонской Республике	<i>Аго Паур</i> 1152
Трансцендентальная герменевтика как основа контекстуаль- ной терапий души	<i>К. Хейн ван Гардерен</i> 1166
Курбадс	<i>Янис Райнис</i> 1197
О мировоззрении Яниса Райниса	<i>Саулцерите Виесе</i> 1204
Критик как хозяин	<i>Дж. Хиллис Миллер</i> 1213
Фотография после камеры: Проблемы о будущем фотографии	<i>Ян-Эрик Лундстрем</i> 1228
Философ-бунтарь: Мишель Фуко 1926—1984 Фанни де Сивер	<i>Льюис Мамфорд</i> 1241
Льюис Мамфорд о культуре города и ее судьбе	<i>Леонидас Донскис</i> 1258
Философия разлагающегося района	<i>Роберт Нерман</i> 1278
Лесничьи и любители леса в Эстонии в конце XVIII века	<i>Тойво Мейкар</i> 1292
Рецензия: Aale Tynni. <i>Inkeri, Inkerini</i> . Porvoo—Helsinki— Juva: WSOY, 1990; Lyyli Ronkonen. <i>Laps' Inkerin: Muis- tojen Inkeri Stalinin hirmuwallan alla</i> . Toimittanut Markku Laitinen. Jyväskylä—Helsinki: Gummerus, 1989; Lyyli Ronkonen. <i>Inkeri — isänmaa kallis; Suomalaisena Neu- vostoliitossa</i> . Jyväskylä: Gummerus, 1990.	<i>Отт Курс</i> 1310
От редакции. Резюме	1323
Знаки и символы в христианском искусстве. VIII	<i>Джордж Фергусон</i> 1329

AKADEEM...

Tellimise indeks 78163

91 - 881a

Hind rbl. 2.70